UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04999501 2

BIBLIOTHECA
NOVI EBORACENSIS
TRANSFERRED
DENDATUS

Prov. Son.

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS
TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

LES PRINCIPES

DU

DROIT PUBLIC DE L'ÉGLISE

5875 — ABBEVILLE, TYP. ET STÉR. A. RETAUX. — 1891

LES PRINCIPES

DU

DROIT PUBLIC

DE L'ÉGLISE

RÉDUITS A LEUR PLUS SIMPLE EXPRESSION

PAR

le R.-P. Camille TARQUINI

de la Compagnie de Jésus
Cardinal Prêtre de la Sainte-Eglise romaine

SUIVIS

de la Dissertation du même auteur sur le PLACET royal

TRADUITS SUR LA 12e ÉDITION LATINE

par

Aug. ONCLAIR, prêtre.

QUATRIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE

PARIS

ANCIENNE MAISON RETAUX-BRAY

VICTOR RETAUX ET FILS, SUCCESSEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

1891

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Cette quatrième édition de notre traduction diffère, sous plusieurs rapports, des précédentes que nous avons publiées il y a plusieurs années déjà avec l'approbation expresse de l'éminent auteur. Elle contient, en effet :

1° Une notice historique sur le R. P. Tarquini, par le P. Angelini, S. J.

2° La reproduction textuelle de la Préface du savant canoniste.

3° Le texte des premières éditions revu avec soin.

4° La traduction de la célèbre dissertation du R. P. Tarquini sur le *Placet royal.*

C'est sur les instances de plusieurs jurisconsultes catholiques, que nous publions cette nouvelle édition, les exemplaires des précédentes étant devenus introuvables. Elle aura, nous en avons la confiance, le même succès que ses devancières.

Nous la dédions à la mémoire vénérée du Maître si cher à tous ceux qui l'ont connu et qui ont joui de ses doctes et profonds enseignements.

Aug. ONCLAIR, prêtre.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lesprincipesdudr00tarq

CAMILLE TARQUINI

de la Compagnie de Jésus

CARDINAL DU TITRE DE SAINT-NICOLAS A LA PRISON TULLIENNE

Il consacra son talent distingué au droit pontifical, et il y devint éminent. Pendant longtemps il enseigna la science canonique au Collège romain et publia ses leçons. Il discuta excellemment l'autorité que les rois se sont attribuée sur les décisions du souverain Pontife, ainsi que les accords conclus entre le saint-siège et le pouvoir civil. Le souverain Pontife Pie IX, qui avait en grande estime le génie du P. Tarquini, lui décerna des éloges mérités, et le fit entrer au collège des cardinaux, à la vive satisfaction des catholiques dévoués. Mais, leur joie ne tarda guère à se changer en deuil. Le P. Tarquini était à peine depuis deux mois revêtu de cette haute dignité qu'il mourut le 15 février 1874 à l'âge de 64 ans.

Il était né à Marta sur les bords du lac Volsinium. Sa famille était riche et considérée. Par sa mère, il touchait au pape Benoît XII. Il passa sa jeunesse au séminaire de Monte-Fiascone où il fit de brillantes études. De là il passa à Rome où il s'adonna à l'étude du droit civil et du droit canon. Il dépassa bientôt tous ses condisciples et se fit remarquer au point que les hommes les plus éminents, parmi lesquels nous nous contenterons de nommer le cardinal Côme Corsi, le désignaient pour les plus hautes dignités. Mais lui, renonçant à toutes les faveurs humaines, se réfugia dans le sein de la Compagnie de Jésus, à laquelle il voua la plus ardente affection, le 27 septembre 1837.

Tarquini était de haute taille, d'une grande force d'esprit

et d'une ténacité de travail incroyable. Il passait des journées entières à écrire et à étudier. Aussi, sa science marchait-elle de pair avec son ardeur à l'étude. Le savant religieux se fit un nom distingué dans les Congrégations romaines qui ont à décider les questions ecclésiastiques. Il trancha avec tant de sagesse et de doctrine de graves controverses, que ses solutions recevaient l'accueil le plus favorable de la part des cardinaux et du souverain Pontife lui-même.

Il cultiva aussi l'ancienne langue étrusque, et il fut d'avis qu'elle doit son origine aux Hébreux et aux Phéniciens. Il était encore un orateur grave et abondant. Ses commentaires sur les livres historiques de la sainte Écriture qu'il fit dans l'église du Jésus à Rome, excitèrent l'admiration d'une foule compacte d'auditeurs.

Par sa piété, son zèle pour l'oraison, sa fidélité aux règles de la Compagnie de Jésus, son mépris des honneurs, il fut l'exemple de tous. Par son humilité et sa prévenance, il s'attacha tous ceux qui l'ont connu et qui s'affligent du vide que la disparition de tant de mérites a laissé.

VIVEZ EN DIEU
HOMME ILLUSTRE ET EXCELLENT
SOUVENEZ-VOUS
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS
QUI VOUS A NOURRI, ÉLEVÉ
ET SE FÉLICITE D'AVOIR EU UN TEL DISCIPLE
SOUVENEZ-VOUS
DU COLLÈGE ROMAIN
QUI GARDE LES TRACES
DE VOTRE DOCTRINE ET DE VOTRE SAGESSE

Antoine ANGELINI, s. j.

Rome, 13 octobre, 1874.

PRÉFACE DE L'AUTEUR

De l'avis général des hommes compétents en cette matière, il n'existe jusqu'à cette heure aucun livre où le Droit public de l'Eglise soit clairement défini et traité avec la netteté et la rigueur qui conviennent à la science [1]. Sans doute, cet important sujet a été bien des fois abordé. Mais on rencontre, il faut bien l'avouer, dans les ouvrages qui s'en occupent des defauts d'une haute gravité. Le premier c'est que la matière propre du droit public ecclésiastique n'y est pas toujours assez distinguée de celle qui est du ressort du droit ecclésiastique privé. De là une certaine confusion répandue sur la notion de ce double droit. Un second défaut non moins sérieux que le précédent, c'est celui de la méthode employée dans l'exposé de la science. Souvent, ce n'est pas la nature même de celle-ci que les écrivains consultent. Ils n'ont pas soin de poser avant tout les principes généraux qui sont connexes avec elle, et d'en déduire ensuite les conséquences qui font voir toute la doctrine renfermée dans un germe unique et se développant par degrés. Les écrivains dont nous parlons aiment mieux obéir aux inclinations de leur esprit, non sans causer de la sorte un grand préjudice à la science et à la vérité. Plus soucieux de dire du neuf que du vrai, ils se placent à un point de vue arbitraire auquel ils forcent la matière de venir se plier. Or, qu'arrive-t-il dès lors ? Il se fait que la science n'est plus exposée telle qu'elle est, mais telle que la font les caprices

[1] Il est superflu de faire remarquer qu'au moment où le Cardinal Tarquini écrivait ces lignes, son collègue le R. P. Libératore n'avait pas encore produit son magnifique traité du droit public de l'Eglise que nous avons publié il y a trois ans. A. O.

de ceux qui en parlent. Ce système présente nécessairement un double inconvénient. Au point de vue de *l'enseignement* d'abord. Les disciples de pareils maîtres suivent dans l'étude de la science un ordre bizarre et fort différent de l'ordre naturel. Les principes fondamentaux se trouvant bouleversés, ils se forment des opinions étranges qui les écartent de la voie royale du vrai, et deviennent d'une suffisance que rien ne justifie. Que s'il leur arrive, par la suite, de consulter les œuvres des autres maîtres de la science, ils ne s'y retrouvent plus, et tombent dans des confusions et des erreurs qui sont la conséquence naturelle de leur première éducation. Le second inconvénient atteint *la science elle-même*, les idées arbitraires peuvent, nous n'en disconvenons pas, servir à expliquer, d'une façon plus ou moins ingénieuse d'après le degré de capacité de leurs auteurs, une certaine portion de la science : ces explications peuvent même être judicieuses et fondées : mais la science elle-même, ces théories fantaisistes ne sauraient l'exposer, par cela seul qu'elles sont fantaisistes et ne sont pas basées sur la nature même du sujet. Il s'ensuit que l'attachement à un système préconçu fait fatalement tort à la science. Il crée des liaisons qui n'existent pas entre les différentes questions, et s'il est des vérités qui refusent de se plier aux idées de leurs auteurs elles subissent de funestes mutilations, ou elles sont amoindries par les interprétations arbitraires.

D'autres écrivains encore vont donner contre un écueil tout différent de celui que nous venons de signaler. Ce sont ceux qui farcissent leur enseignement du droit public de l'Église d'une foule de questions qui s'agitent entre l'Église et les sociétés civiles. Cette méthode qui a le don de plaire à ceux qui ne sont guère versés dans la science du droit public ecclésiastique, est sans valeur aucune, et tout à fait contraire à un enseignement judicieux et régulier.

La science, en effet, n'est pas faite de questions pratiques, mais de principes. Que si ces derniers ne sont pas là pour éclairer la route, la solution des questions pratiques elles-mêmes devient incertaine et exposée à une foule d'erreurs. De plus, la série de ces questions étant pour ainsi dire infinie, puisqu'il peut en surgir tous les jours de nouvelles, il est aisé de voir qu'un cours de droit écrit d'après une méthode pareille pourra n'être jamais terminé.

Mais, nous avons à signaler un troisième défaut incomparablement plus grave celui-là. C'est celui des écrivains qui, à la vérité, ne négligent pas les principes généraux, mais en posent de faux. Le nombre de ces auteurs, même parmi les catholiques, est plus considérable qu'on ne pourrait se l'imaginer. Grâce à certains abus pratiques qui, par l'inclémence des temps, sont presque passés à l'état de coutumes en plusieurs endroits ; grâce encore à la doctrine fébronienne que des écrits sans nombre ont contribué à propager, le venin a pénétré, à plus ou moins haute dose, même dans l'esprit de beaucoup de catholiques, et ce n'est pas seulement au-delà des monts qu'il sévit (comme on se plaît à le croire) : les intelligences d'en deça des monts n'ont pas toutes échappé à ses atteintes. Mais, si telle est la situation des esprits, si les hommes les plus versés dans ce genre d'études en conviennent, il est tout naturel que certains esprits d'ailleurs éminents aient été d'avis qu'il nous faut retourner à l'usage de nos ancêtres qui ne faisaient pas de distinction entre le droit ecclésiastique public et le droit ecclésiastique privé. Cette division là même doit, d'après eux, être rejetée comme fausse. Certes, nous avons pour ces hommes qui pensent de la sorte le plus profond respect ; mais nous ne saurions, en aucune manière, nous ranger à leur opinion, parce que d'abord nous ne la croyons pas fondée comme toute la suite de notre ouvrage le démontrera, parce qu'ensuite nous esti-

mons qu'elle est fort nuisible et pleine de dangers pour les intérêts catholiques.

S'il est vrai que nos ancêtres n'ont pas fait d'études spéciales sur le droit public de l'Église, il n'y a là rien qui doive surprendre ceux qui sont au courant de l'histoire de leur époque et de leurs mœurs. A leurs yeux, la piété filiale leur commandait de vénérer l'autorité de l'Église et de lui obéir, plutôt que de rechercher, avec curiosité, jusqu'où elle s'étendait. Que si quelque conflit venait à surgir entre le pouvoir de l'empire et celui du sacerdoce, ils avaient à la main une simple formule dont la lumière suffisait pour dissiper tous les doutes, une formule qui irrite vivement les regards de nos contemporains : *Tout ce qui a le caractère d'un péché est, à bon droit, soumis au jugement de l'Église.*

Mais, du moment où la sédition protestante eut surgi au sein de l'Église, les révoltés se mirent à attaquer avec art et méthode, le pouvoir de celle-ci. Ils furent les premiers à signaler le droit public ecclésiastique comme une espèce de science nouvelle. Mettant à la base de leurs études, avec une habileté consommée, certains principes fallacieux, ils en firent découler avec une grande rigueur de logique, des conséquences funestes. Ces travaux des protestants furent accueillis avec un vif empressement par les régalistes sortis du peuple catholique lui-même. Les détestables systèmes inventés par ces hommes pernicieux, et répandus de toutes parts par la voie de la presse, sont devenus pour ainsi dire populaires. Or, il n'a plus été permis dès lors aux catholiques, il ne l'est pas encore de déserter cette étude sans être traîtres à l'Église et à son pouvoir légitime. En effet, quand un ennemi se présente avec une armée fortement organisée, c'est en vain qu'une multitude confuse essayera de lui résister : il importe d'opposer une armée à une autre armée. De même, dans le cas présent, un système faux ne

saurait être renversé que par un autre système vrai, c'est-à-dire par un système qui présente les notions véritables, et les replace dans leur ordre légitime. Ce n'est qu'ainsi que les artifices et les assertions fallacieuses des adversaires pourront être mis à nu et dissipés.

Il nous reste à présent à dire, en peu de mots, ce que nous avons voulu, la marche que nous avons suivie dans nos Institutions. Laissant de côté toute préoccupation personnelle, et soucieux uniquement de la vérité, nous avons cru devoir restituer à l'étude du droit public ecclésiastique son ordre naturel. Nous l'envisageons donc comme *droit*, comme *public* et comme *ecclésiastique*, déterminant ainsi nettement son caractère et sa fin. C'est de cette fin que nous faisons dériver la nature de la société ecclésiastique qui est à la fois *parfaite* et *suprême*. De là découle tout le pouvoir ordinaire de l'Église et sur ses membres et sur les étrangers. Nous suivons à peu près la même méthode dans l'exposé de son pouvoir extraordinaire qui lui vient des concordats. Quand on a bien saisi le caractère des concordats d'après la nature de l'objet dont ils s'occupent, il est aisé de décider quel est, en cette matière, le rôle, quels sont les droits de chacune des deux sociétés, de la société ecclésiastique et de la société civile.

En ce qui concerne la forme de notre écrit, nous nous sommes préoccupé surtout de la brièveté. Celle-ci nous était imposée surtout par la condition même de ceux pour qui nous écrivions. Absorbés qu'ils sont par les graves études théologiques, ils n'ont qu'un temps relativement court à consacrer à la science du droit public ecclésiastique. Nous avons néanmoins veillé avec soin à ce que cette brièveté indispensable ne vînt rien enlever à la clarté, à l'intégrité, à la force de la démonstration. Nous avons, en conséquence, adopté dans l'exposé de nos preuves et dans la réfutation

des objections la forme syllogistique qui est, de toutes, la plus brève, la plus claire et la plus forte. Elle fixe, en effet, l'esprit des auditeurs sur le point unique qui fait l'objet de la démonstration, et elle ne permet pas à l'attention de s'éparpiller sur différents objets. Nous avons remarqué fréquemment que les longs discours, tout en ayant pour but d'exposer plus nettement une question, obtiennent souvent l'effet contraire. Les esprits des auditeurs se trouvent surchargés par cet amas de choses et de paroles, alors qu'ils eussent été peut-être merveilleusement éclairés et instruits par un seul syllogisme. Le mot de la sainte Écriture : que *l'abondance des paroles ne sera pas sans péché* n'est-il pas également applicable ici? Plus on parle, et plus les mots moins appropriés au sujet échappent aisément. La vraie notion des choses en est fâcheusement modifiée et l'obscurité doit s'en suivre fatalement. Nous nous sommes abstenu ensuite d'alléguer une multitude de preuves; mais nous avons eu soin de choisir celles qui touchent à la nature même du sujet, qui font connaître la liaison des vérités et mettent en lumière toute la théorie. De là encore cet autre souci que nous avons eu, de conserver avec soin l'ordre logique, de telle sorte que l'ordre lui-même servît souvent de démonstration. C'est ainsi que les propositions suivantes ne semblent plus être que des corollaires de celles qui les ont précédées. Quant aux questions pratiques, nous n'avons pas cru nécessaire de nous y arrêter, et nous ne les avons pas jugées appropriées au caractère de ces Institutions. Mais, en revanche, nous avons eu soin d'exposer avec clarté tous les principes qui renferment d'ailleurs la solution de toutes les questions. Ces applications, du reste, doivent être laissées à l'explication orale des maîtres. Que si ces derniers n'ont pas de matière où leur savoir puisse s'exercer, ils croiront aisément être de leur dignité de discourir sur d'autres questions qui seront

une surcharge plutôt qu'un secours pour leurs auditeurs. Nous avons cependant accidentellement, quand l'occasion s'en est présentée, touché à quelques-unes d'entre les questions pratiques, en laissant au maître le soin de les développer avec plus de détail.

Tel est l'exposé de tout l'ensemble de notre travail. S'il pouvait être de nature à servir les intérêts de l'Église, nous en rendrions grâce à Dieu. S'il n'en était pas ainsi, je n'aurais qu'un souhait à faire, celui de voir exécuter mieux et avec plus de bonheur le dessein que nous nous sommes proposé.

LES PRINCIPES

DU

DROIT PUBLIC DE L'ÉGLISE

RÉDUITS

A LEUR PLUS SIMPLE EXPRESSION

DU DROIT PUBLIC DE L'ÉGLISE

1. Le mot *droit* est employé dans différentes acceptions. Quand il sert à désigner l'objet d'une science spéciale, le droit est *le système des lois qui régissent une société pour l'aider à se maintenir et à atteindre sa fin.* Le *droit ecclésiastique* est donc le système des lois qui régissent l'Église de Jésus-Christ pour l'aider à se maintenir et à atteindre la fin propre de sa divine institution.

2. Or, toute société pour se maintenir et atteindre sa fin doit : 1° être composée de membres qui commandent et d'autres qui obéissent, et la démarcation entre ces deux catégories doit être nettement tracée ; elle doit en outre trouver en elle-même des ressources suffisantes pour se conserver et atteindre le but qu'elle se propose. 2° Ces ressources, la société doit savoir les mettre en œuvre et s'en servir pour diriger chacun de ses membres, afin de leur faire atteindre le but proposé. Ces notions élémentaires font voir : qu'il existe dans toute société un double système de lois : le premier qui détermine la constitution même de la société et s'appelle pour cette raison *droit public ;* le second qui prend le nom de *droit privé,* parce qu'il comprend toutes les lois qui régissent les membres de la société et les conduisent à la fin que celle-ci a en vue.

C'est donc à bon droit que nous affirmons l'existence dans l'Église de Jésus-Christ d'un double droit : *le droit ecclésiastique public* et *le droit ecclésiastique privé* [1].

3. Le droit public de l'Église est donc *l'ensemble des lois qui déterminent la Constitution de l'Église.* Nous appelons constitution, toutes les lois qui règlent le gouvernement d'une société, que ces lois regardent le pouvoir que possède la société pour atteindre sa fin ou les personnes en qui réside ce pouvoir.

Notre travail sur le droit public de l'Église se partagera donc naturellement en deux parties : Dans la première, nous traiterons *du pouvoir de l'Église considéré en lui-même* et dans la seconde, *du sujet en qui ce pouvoir réside.*

[1] Cette distinction du droit ecclésiastique en droit public et en droit privé déplaît à M. Philips. L'illustre écrivain aura sans doute été induit en erreur, par l'idée inexacte qu'on semble se faire en Allemagne du droit public de l'Église. En effet M. Philips *(Droit ecclésiastique traduit par M. Crouzet, Introduction*, § 3) refuse d'admettre cette distinction parce qu'elle ferait supposer selon lui, dans l'Église, deux modes de gouvernement, le premier qui régirait les fidèles pris isolément et le second qui les régirait unis en société Mais ce raisonnement montre bien que le Dr allemand a eu devant les yeux une distinction subjective du droit ecclésiastique, tandis que cette distinction doit être prise au point de vue objectif.

LIVRE PREMIER

Du pouvoir de l'Église considéré en lui-même.

4. Nous avons insinué tout à l'heure, en passant, et nous le démontrerons plus loin : que dans toute société le pouvoir doit être proportionné à la fin que la société se propose d'atteindre. Or, la fin dernière de l'Église est *la vie éternelle*. Elle y tend à l'aide de sa fin prochaine qui est *la sanctification des âmes* [1]. Mais celle-ci, à son tour, ne saurait être réalisée sans l'action simultanée de deux forces dont l'une vient du ciel et l'autre appartient à l'homme lui-même. La première est la *grâce sanctifiante*, que Jésus-Christ a voulu nous conférer par le canal des *Sacrements*, la seconde est la *coopération de l'homme* par la profession de la vraie foi et par une vie conforme à la loi de Dieu. Il résulte de là : que l'Église doit avoir reçu de son divin fondateur un double pouvoir : le pouvoir de faire les Sacrements qui porte, dans le langage théologique, le nom de *pouvoir de l'ordre ;* et le pouvoir de diriger et de stimuler efficacement, dans la mesure possible, la coopération des fidèles, qui s'appelle *pouvoir de juridiction* [2]. Nous n'avons pas à nous occuper ici du pouvoir de l'ordre. Les théologiens en parlent avec toute l'étendue désirable et cette étude d'ailleurs fait partie du droit canon qui traite en détail de l'administration des Sacrements.

[1] Épître aux Romains, VI, 22.

[2] C'est à tort que M. Philips (Ouv. cité, § 32, etc.) a imaginé un troisième pouvoir, auquel il donne le nom de *pouvoir d'enseignement*. S'il s'agit en effet d'un simple enseignement, il n'y a pas là de pouvoir Si au contraire ce droit d'enseigner implique celui de soumettre les fidèles au joug de la foi et de commander leur assentiment, il n'y a plus qu'un élément du pouvoir de juridiction. Pourquoi donc s'éloigner pour d'aussi faibles motifs de la doctrine communément reçue dans les écoles catholiques ?

Notre tâche se réduira donc à étudier le *pouvoir de juridiction*, à fixer ses limites d'après les sources les plus certaines. Or ces sources sont au nombre de trois. Les deux premières appartiennent à toutes les sociétés quelles qu'elles soient, et la troisième appartient en propre à l'Église seule. Cette source d'autorité que l'Église possède à l'exclusion de toute autre société, c'est la volonté de son divin fondateur. Quant aux deux autres qui lui sont communes avec toutes les sociétés humaines la première est *intrinsèque*, c'est-à-dire jaillit de sa nature elle-même, et la seconde qui est *extrinsèque* est le résultat de certaines conventions.

CHAPITRE PREMIER

DU POUVOIR QUE POSSÈDE L'ÉGLISE EN VERTU DE SA NATURE.

5. Voici la marche que nous suivrons dans la recherche du pouvoir que l'Église possède à raison de sa nature. *D'abord* nous dépouillant de toute préoccupation, et faisant abstraction de l'existence de l'Église, nous étudierons la conséquence et l'étendue du pouvoir que toute société parfaite possède à raison de sa nature. *Puis*, en étudiant la nature de l'Église, nous prouverons qu'elle est une société parfaite. Cette double démonstration nous amènera à conclure au pouvoir que tire l'Église de cette source essentielle.

PREMIÈRE SECTION

DU POUVOIR QUE POSSÈDE TOUTE SOCIÉTÉ PARFAITE EN VERTU DE SA NATURE.

6. Une *société* est une agrégation d'hommes qui mettant en commun leurs forces individuelles se réunissent en vue d'atteindre une fin commune et déterminée [1]. Une société est

[1] Taparelli, *Essai de droit naturel*, n. 3" 301, et suiv., édition Casterman, de Tournai. Il est à remarquer que le mot *se réunissent*, indique simplement le fait de se réunir et non pas la cause pour laquelle cette réunion a lieu, qu'elle soit motivée, par la nécessité ou par la volonté libre, peu importe. — Le mot *déterminée*, de son côté, fait suffisamment comprendre que la fin de la société ne peut demeurer incer-

dite *parfaite* quand elle est complète en elle-même et par conséquent quand elle possède en elle-même tous les moyens suffisants pour atteindre sa fin [1].

7. La définition de la société que nous venons de donner nous fait voir : que les éléments dont une société se compose sont au nombre de quatre. *Une agrégation d'hommes, leur conjonction morale, la fin vers laquelle ils conspirent tous, les moyens pour atteindre cette fin.* L'agrégation d'hommes constitue l'élément *matériel* de la société. Les autres éléments en constituent *la forme*, de telle façon cependant que *la fin* soit l'objet vers lequel tous les autres tendent.

Il suit de là :

I. Que la fin est l'élément principal de la société puisque les autres lui sont subordonnés et lui servent tous.

II. Que les moyens ne sauraient être déterminés en eux-mêmes. Ils le sont uniquement par les exigences de la fin, leur proportion avec elle et leur utilité plus ou moins grande. Car les moyens sont de leur nature subordonnés à la fin.

Ils ne sont recherchés que pour autant qu'ils y conduisent [2].

III. Que la nature ou l'essence des sociétés est déterminée par la *fin adéquate* de celles-ci. *Je le prouve :* Déterminer l'essence d'un objet quelconque, c'est désigner un

taine au point que les sociétaires ignoreraient le but à poursuivre par eux dans la société dont ils vont faire partie. Le mot *commune* à son tour déclare que la fin de la société doit appartenir à tous les membres, être poursuivie par eux. Il n'est personne qui ne voie que ces qualités doivent être celles de toute société quelconque. Je ne comprends donc pas comment un écrivain savant d'ailleurs ait pu reprocher à ma définition de n'être applicable qu'à une société volontaire.

[1] Cette définition coïncide avec la doctrine de S. *Thomas* sur la nature d'une société parfaite (I, 2, *q.* 90, *a.* 3. *ad.* 3) Le S. Docteur insinue en cet endroit qu'une *Société parfaite* est celle qui ne fait point partie d'une autre société, celle dont la fin n'est pas subordonnée au but que se propose d'atteindre une autre société (pourvu toutefois que le but de l'une et de l'autre soit du même genre). Une société parfaite d'après S. Thomas est donc indépendante et complète en elle-même, d'où il suit qu'elle doit posséder dans son propre sein, les moyens nécessaires à sa conservation et à l'obtention de sa fin spéciale.

[2] Taparelli, *Essai de droit naturel*, n. 16 et suiv.

caractère qui lui est intrinsèque, un caractère immuable et propre à lui seul. Or, ce caractère intrinsèque et immuable qui convient uniquement à telle ou telle société ne saurait être autre que la fin de celle-ci. Car les deux premiers éléments d'une société, à savoir l'agrégation d'hommes et leur conjonction morale, si on les prend en eux-mêmes et abstraction faite de la fin, sont communs à toutes les sociétés. Le troisième élément, ou *les moyens*, n'est pas déterminé par lui-même comme nous venons de le dire (II), et de plus il peut appartenir à plusieurs sociétés encore. Le quatrième, au contraire, c'est-à-dire *la fin* demeure seul indéterminé tant qu'il est question des sociétés en général. Mais il devient déterminé du moment qu'il s'agit de telle ou telle société particulière. Il est donc cet élément unique qui ne convient qu'à telle société donnée. C'est donc *la fin* ou le but d'une société qui détermine sa nature ou son essence. Quant aux sociétés qui, tout en étant distinctes entre elles, ont néanmoins la même fin *adéquate*, ce ne sont que des reproductions d'une seule et même société. La distinction qui existe entre elles n'est pas *essentielle*, mais simplement *numérique*.

IV. Que tous les droits inhérents à une société en vertu de sa nature ont leur source dans le but qu'elle se propose d'atteindre. En effet un droit, c'est un pouvoir sur un objet que les exigences de la raison nous attribuent [1]. Mais dans une société quelconque, tout ce qui est étranger à la fin de celle-ci, ne saurait être conforme aux exigences de la raison, n'ayant pas de raison suffisante, puisque la raison suffisante d'une société réside tout entière dans sa fin. Donc, tous les droits qui appartiennent à une société, à raison de sa nature, doivent nécessairement avoir leur source dans le but que se propose cette société.

Ces principes preliminaires posés, nous allons exposer à présent *le pouvoir* ou l'ensemble des droits qui appartiennent

[1] Taparelli, *Essai*, n. 341 et suiv.

à une société parfaite *en vertu de sa nature*. Nous parlerons d'abord du pouvoir qu'elle a sur *ses membres*. Puis de celui qu'elle a *sur les étrangers*.

ARTICLE PREMIER

Du pouvoir qu'une société parfaite possède, en vertu de sa nature, sur ses membres.

8. Le pouvoir qu'une société parfaite possède, en vertu de sa nature, sur ses membres, se résume dans la règle générale qui suit : *Elle a le droit d'exiger tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre complétement sa fin et par contre, elle n'a pas le droit de réclamer ce qui ne lui est pas nécessaire. — Quant aux objets nécessaires, à la vérité, mais appartenant à un ordre de choses supérieur elle n'a pas, en soi, le droit de les régler ni de les déterminer.*

9. *Je prouve la première partie de cette règle, c'est-à-dire qu'elle a le droit d'exiger de ses membres tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre complètement sa fin.*

Le droit d'exiger quelque chose est corrélatif au devoir qui incombe à l'autre partie de faire ce qui est exigé. Or, la nature même d'une société parfaite crée pour ses membres, l'obligation volontairement acceptée, si la société est volontaire ; légitimement imposée, si elle est nécessaire ; de mettre leurs forces au service de la société pour lui procurer les moyens nécessaires pour atteindre complétement la fin qu'elle se propose (6). La société elle-même a donc, en vertu de sa nature, le droit d'exiger que ses membres remplissent ce devoir.

10 *Objection*. Jamais on n'a le droit d'exiger un effort pour arriver à un but qu'il est moralement impossible d'atteindre. Or, si vous tenez compte des conditions dans lesquelles se trouve la nature humaine, vous devrez avouer que les efforts mis en œuvre pour réaliser complétement le but que se propose une société tendraient à l'impossible. Donc, le droit d'exiger de semblables efforts ne saurait exister.

Réponse. S'efforcer de réaliser la perfection en fait, serait

faire un effort qui tendrait à l'impossible, *je l'accorde.* Mais s'efforcer d'atteindre à la perfection par une série indéfinie de degrés en tenant compte de l'état de la société et de toutes les autres circonstances, serait également un effort vers l'impossible, *je le nie.* Il suit de là que tout législateur doit avoir devant les yeux cette maxime générale : bien qu'il ait le pouvoir d'exiger tout ce qui est nécessaire à l'obtention complète de la fin de la société — la *prudence* doit néanmoins régler l'usage de ce pouvoir. Les lois devront donc être mises en harmonie avec l'état présent de la société, et jamais il ne faut rien prescrire qui, eu égard à cet état, soit d'une observance moralement impossible.

11. Cette première partie de la proposition énoncée donne lieu à trois *corollaires* de la plus haute importance, qu'il convient d'avoir sans cesse devant les yeux.

I. La société a le droit d'exiger de ses membres non seulement tout ce qui lui est *immédiatement* nécessaire, c'est-à-dire tout ce qui a une connexion immédiate avec sa fin, mais encore ce qui ne lui est que *médiatement* nécessaire. Car cette nécessité médiate est une *nécessité réelle.* Elle est même la plus ordinaire, la plus commune. Car l'imperfection de notre nature et de notre volonté, la difficulté du but à atteindre, les obstacles qui viennent entraver notre action nous empêchent presque toujours d'arriver au but d'un seul coup. Nous devons nous contenter d'en approcher peu à peu et comme par degrés.

II. Quand il se présente plusieurs moyens dont aucun n'est nécessaire en particulier, c'est à la société qu'il appartient de déterminer ceux qu'elle juge les plus opportuns. Car ce droit-là même lui est *nécessaire* pour atteindre sa fin. En effet, l'une des premières exigences de toute société en vue de la fin qu'elle se propose d'atteindre, c'est qu'il y ait entre ses membres union réelle de tendances et de volonté. Cette union est de l'essence même de la société, et sans elle d'ailleurs un membre créerait des entraves à l'autre et le but proposé ne serait pas atteint. Mais une semblable uni-

formité ne saurait exister, ou du moins elle n'existerait pas longtemps, si le choix des moyens était abandonné au caprice individuel. Car les actes des hommes étant libres, et la nature ne les déterminant pas, il devient moralement impossible qu'ils soient portés d'eux-mêmes à se trouver constamment dans un accord parfait. Il est donc nécessaire que ce droit de choisir les moyens appartienne à la société elle-même, ou au dépositaire des droits de la société.

III. C'est encore à la société qu'il appartient de juger de la nécessité des moyens sous le rapport de leur qualité ou de leur nombre, et d'obliger ses membres à se soumettre à sa décision, à moins que celle-ci ne soit manifestement erronée sous quelque point de vue qu'on l'envisage. Il est évident, pour le motif allégué tout à l'heure, que la société doit avoir ce droit. Quant à la restriction que nous y avons mise elle est parfaitement légitime. Car dans cette hypothèse la base elle-même du droit fait défaut (Voir n° 12.), ce ne serait donc qu'accidentellement que les membres d'une société pareille seraient obligés de se soumettre à sa décision, c'est-à-dire sous la réserve de ces deux conditions : la première qu'ils pourraient obéir sans péché (Voir n° 13) ; la deuxième, si leur désobéissance devait jeter le trouble dans la société, ou pour un autre motif de la même valeur.

12. *Je prouve la deuxième partie de la règle : La société n'a pas, en vertu de sa nature, le droit d'exiger ce qui ne lui est nécessaire, sous aucun rapport, pour atteindre sa fin* (Voir n° 11).

Le fondement du pouvoir que possède la société, en vertu de sa nature, d'exiger quelque chose de ses membres repose sur la liaison nécessaire qui existe entre la fin de la société et la chose exigée : de telle façon que qui veut l'un doit nécessairement vouloir l'autre (9). Or, du moment qu'une chose n'est, sous aucun rapport, nécessaire à la fin de la société. Cette liaison n'existe pas. Donc la société ne saurait avoir, de sa nature, aucun droit d'exiger une chose semblable.

13. *Je prouve la troisième partie : La société n'a le droit*

ni de régler, ni de déterminer les objets qui, tout en étant nécessaires, appartiennent néanmoins à un ordre de choses supérieur.

Le droit, avons-nous dit (7. IV), est la puissance sur un objet que la raison et par suite l'ordre nous attribuent. Mais il est contraire à l'ordre que quelqu'un règle et détermine ce qui appartient à un ordre de choses supérieur. Donc ce droit ne saurait exister dans la société.

Objection. — Toute société a droit à sa conservation. Or, une société ne pourrait efficacement pourvoir à sa conservation, si elle n'avait le droit de régler et de déterminer les moyens nécessaires pour atteindre sa fin, quand bien même ces moyens seraient du domaine d'un ordre supérieur. La société doit donc avoir le droit que nous lui dénions.

Je réponds. — En distinguant la majeure. Une société a droit à sa conservation en respectant la subordination qu'elle doit à un ordre supérieur, *je l'accorde.* Même sans garder cette subordination, *je le nie. Je distingue* également *la mineure.* Une société ne saurait se maintenir dans le cas posé, si le recours à celui qui veille à la garde de l'ordre supérieur lui est fermé, *je l'accorde.* Aussi longtemps que ce recours lui est ouvert, *je le nie*[1]. Il importe néanmoins de remarquer que si une société n'a pas de sa nature, le droit de régler et de déterminer ce qui est du domaine d'un ordre supérieur, elle a certainement le droit d'urger l'exécution des commandements de celui qui veille à la conservation de l'ordre supérieur ; elle peut même contraindre ses propres sujets par de nouvelles mesures pénales à satisfaire à leurs obligations sur ce point. Car c'est là non pas agir contre l'ordre, mais lui prêter au contraire un concours efficace.

14. La règle générale que nous avons énoncée et discutée embrasse dans toute son étendue le pouvoir qu'une société parfaite possède sur ses membres. Elle comprend la division adéquate du pouvoir de la société en pouvoir *législatif,*

[1] Voy. *Droit canon*, cap. v. *De Reser.*

judiciaire et *coactif. Je le prouve :* En vertu de cette règle générale, le pouvoir qu'une société parfaite possède sur ses membres se résume dans le droit d'exiger tout ce qui lui est nécessaire pour l'obtention complète de sa fin. Or, pour réaliser complétement sa fin, une société parfaite n'a besoin que de ces trois choses : 1° Elle doit pouvoir proposer d'une façon obligatoire les moyens qui conduisent à sa fin. 2° Elle doit pouvoir exiger que ces moyens soient convenablement appliqués, c'est-à-dire selon le mode et dans le sens de l'autorité qui les propose. 3° Elle doit être à même de contraindre par la force ceux qui refusent de les appliquer, et de réprimer ceux qui essayeraient de lui créer des entraves. Or, le premier de ces droits constitue le pouvoir *législatif*, le second constitue le pouvoir *judiciaire*, et le troisième le pouvoir *coactif*. Donc le pouvoir général que possède une société parfaite sur ses membres, en vertu de sa nature, se divise d'une façon adéquate en pouvoir législatif, pouvoir judiciaire, et pouvoir coactif.

Nous allons à présent traiter de chacun de ces pouvoirs en particulier.

§ I

Du pouvoir législatif.

15. Le pouvoir législatif est le pouvoir de proposer, sous forme d'obligation, ce qui est nécessaire à la société pour atteindre sa fin (14). Cette définition une fois admise, les propositions suivantes ne sont plus que des conséquences naturelles de ce que nous avons dit jusqu'ici.

I. *Le pouvoir législatif appartient incontestablement à toute société parfaite à l'égard de ses membres.* Je le prouve : Toute société parfaite a le droit d'exiger de ses membres tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin (9). Mais à raison des divergences sans nombre existant entre les intelligences humaines, à raison de l'inconstance des volontés, à raison de l'entraînement des passions, il faut, dans toute multitude agissante, un pouvoir qui ait le droit de désigner

les moyens et d'obliger à les employer en vue du but à obtenir. Or, ce pouvoir est précisément ce qu'on appelle *pouvoir législatif*. Donc, toute société parfaite possède incontestablement un pouvoir législatif.

II. *Il appartient à une société parfaite de juger et de décider, de la nécessité et de l'opportunité des lois. Elle a de plus, le droit de soumettre ses membres à son jugement, à moins que celui-ci ne soit évidemment erroné.* La preuve de cette proposition est identique à celle de la proposition précédente. Ajoutez-y les considérations présentées au n° 11.

III. *Une société ne possède aucun pouvoir législatif en des matières qui appartiennent à un ordre supérieur, si ce n'est peut-être pour urger l'exécution des lois déjà portées par celui à qui le soin de l'ordre supérieur est confié.*

Voir la preuve au n° 13.

16. Ces principes expliquent toute la théorie des lois. Et d'abord. 1. Il est facile d'en déduire la notion même de la loi. Une loi est évidemment la proposition d'un moyen positif ou négatif, faite sous forme obligatoire par celui en qui réside la puissance sociale, en vue d'atteindre soit immédiatement, soit médiatement le but de la société, sans porter aucune atteinte aux droits d'un ordre supérieur. Que si le moyen proposé est *positif*, la loi qui commande sera *positive;* s'il est *négatif*, la loi qui défend sera *négative*. Si un acte quelconque est autorisé par la loi, cette déclaration a pour but de decider que cet acte n'est pas contraire à la fin de la société, et que celui qui est autorisé à le poser ne doit pas être troublé dans l'usage de son droit. A ce point de vue encore la loi est négative, puisqu'elle porte une défense. On peut donc définir la loi : *Une règle rationnelle d'agir en vue de la fin de la société, proposée sous forme obligatoire aux membres de celle-ci, par celui en qui réside l'autorité sociale.* Cette définition nous montre que la *matière* de la loi est cette règle d'agir qui est proposée, règle qui doit avoir deux qualités. 1. Elle doit être rationnelle, c'est-à-dire honnête et conforme à l'ordre. 2. Elle doit être de nature à conduire au but

de la société. La *forme* de la loi est la proposition même de cette règle, c'est-à-dire la signification suffisante de la loi aux membres de la société, faite sous forme obligatoire par celui en qui réside la puissance sociale. Par conséquent la loi sera nulle, *par défaut de matière :* si la règle proposée est dépourvue de l'une des deux qualités énoncées, c'est-à-dire si elle est manifestement déshonnête ou impropre à conduire les membres de la société à leur fin (11). La loi sera nulle *par défaut de forme :* 1° Si la règle n'est pas suffisamment proposée ou promulguée ; 2° si elle est proposée sous forme de conseil et non pas sous forme d'obligation ; 3° si elle est proposée par un autre que par le dépositaire légitime du pouvoir social.

17. De ces principes découlent plusieurs corollaires. Et d'abord, de ce que nous venons de dire touchant *la forme de la loi,* il résulte :

1. Que la promulgation de la loi est dûment faite du moment que la loi a pu *moralement* parvenir à la connaissance de tous les membres de la société. Car une semblable promulgation doit être tenue pour vraiment *suffisante.* Le *législateur* est, du reste, dans l'impossibilité de la notifier physiquement à tous[1] et les sujets, de leur côté, sont obligés de prendre connaissance des lois qui se font[2].

Il est aisé de comprendre d'après cela :

a) Que la première promulgation de la loi doit être *authentique,* c'est-à-dire faite de telle façon qu'il n'y ait pas lieu de douter si elle émane de celui qui possède le pouvoir social — mais il n'en est pas de même de sa *propagation.*

b) Que c'est à bon droit que toutes les nations ont à peu près toujours admis :

1° Que les lois faites par les ancêtres obligeaient également leurs descendants.

2° Que la promulgation des lois doit se faire par des écrits publiés, bien qu'un bon nombre des membres de la commu-

[1] *Droit canon* cap. I, de Postul. Prælat.
[2] *Droit canon,* cap. III, de Reg. juris in. 6.

nauté ne sache pas lire ou soit empêché d'aller prendre connaissance de ces écrits.

3° Que les lois ont souvent été promulguées dans une seule ville et en un seul endroit. Le fait est hors de doute, au moins en ce qui concerne la République romaine [1].

II. Il répugne à la notion même de la loi que l'acceptation du peuple soit nécessaire pour lui donner sa force obligatoire. En effet : La forme de la loi exige qu'elle soit proposée *en manière d'obligation* (14, 15 et 17.). Mais, elle ne le serait pas, s'il était permis de la rejeter. Que si parfois l'acceptation du peuple est requise, ce ne peut être, dit Suarez au liv. I, ch. XI, n° 6, de son traité des lois, qu'à raison de la puissance imparfaite dont le prince est investi de par la constitution du pays dont il est le chef, ou bien encore à raison de la condescendance du monarque qui ne veut pas user du pouvoir absolu dont il dispose [2].

18. De ce que nous avons dit touchant la *matière de la loi* découlent les conséquences suivantes :

I. Bien qu'une loi qui blesse un droit réel soit injuste, irrationnelle et par suite nulle *à défaut de matière*, elle cesse de l'être si elle porte, à la vérité, atteinte à un droit réel, mais annulé à raison du concours d'un bien et d'un droit supérieur. Car dans un pareil cas le droit en question a cessé d'exister [3].

II. Si une loi rationnelle à son origine, cesse pour une circonstance quelconque d'être honnête, ou de conduire à la fin de la société, non seulement elle peut, mais elle doit même être abrogée ou modifiée. Car, dans ce cas, elle n'est plus rationnelle et par conséquent elle a cessé d'exister à défaut de matière.

[1] Voir Zacaria, Dissertation qui a pour titre en italien, « Comandi chi può, obbedisca chi deve », n. XI et suiv. — Suarez, *Des lois*, Liv. I, ch. XI et Liv. IV, ch. XV.

Voir Zacaria. Ouv. cité, n. XI et suiv.

[2] Voir Taparelli, *Essai de droit naturel*, n. 361. La manière dont s'exprime l'illustre publiciste en cet endroit diffère de la nôtre. Mais la substance de la doctrine est la même.

III. Si une loi est rationnelle de sa nature pour l'ensemble de la société, mais qu'elle soit moins rationnelle eu égard à un particulier quelconque, il sera permis de dispenser celui-ci de l'observation de la loi, pourvu toutefois que le bien public ne s'y oppose pas.

19. Nous venons de poser et d'expliquer les principes fondamentaux du pouvoir législatif que possède la société, mais, en même temps et par contre-coup, nous avons établi la légitimité de tous les règlements qu'une société est dans l'usage ou a le droit de faire, et dont les juristes parlent dans les traités spéciaux. De là, par exemple, le droit de lever des impôts, de réserver des terrains pour des motifs d'utilité publique ; de là le droit de créer des magistrats secondaires, de fixer les limites de leur juridiction, de prohiber ce qui paraît nuisible à la société ou à la fin qu'elle se propose, comme la lecture des mauvais livres et mille autres choses de ce genre. Ce sont là, en effet, autant de moyens négatifs ou positifs adaptés au but de la société. Ils sont donc compris dans le pouvoir législatif qui a pour objet, comme nous l'avons dit, de proposer et prescrire les moyens nécessaires au but de la société (14 et 15).

Il est temps à présent de passer à l'application de ces moyens, c'est-à-dire au pouvoir qui a pour fonction d'en juger ou au *pouvoir judiciaire*.

§ II.

Du pouvoir judiciaire.

20. La fonction propre du pouvoir *judiciaire*, avons-nous dit, est de veiller à ce que les moyens proposés soient dûment appliqués, c'est-à-dire : d'après le mode et dans le sens qu'ils ont été prescrits par le pouvoir législatif (14).

Cette fonction suppose donc un double jugement à porter : le premier sur le véritable sens des lois, et le second sur les actes des membres de la société afin de décider s'ils sont conformes ou non au vrai sens de la loi. Ainsi se trouve

justifiée la qualification de *judiciaire* appliquée à ce pouvoir. Ceci posé nous disons :

Proposition. Toute société parfaite est nécessairement investie d'un pouvoir judiciaire.

Je le prouve : Toute société parfaite a le droit d'exiger de ses membres ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin, Mais le but d'une société exige impérieusement que les moyens prescrits par le pouvoir législatif soient dûment appliqués. Or, si l'on envisage la nature même de cette application régulière, si l'on tient compte de la diversité des intelligences humaines, de l'entraînement des passions mauvaises qui nous font souvent dévier de la voie droite, il faudra convenir que la société serait bien dépourvue de ce côté s'il n'y avait pas dans son sein un pouvoir auquel tous ses membres soient tenus d'obéir et qui ait pour attribution de juger de l'application des moyens, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports avec les actes des associés. Or, voilà précisément le rôle du pouvoir judiciaire. Donc, toute société parfaite doit être investie de ce pouvoir.

Ajoutons une preuve nouvelle qui confirme ce raisonnement :

a) La première des attributions du pouvoir judiciaire, disions-nous, est le droit de connaître de l'application régulière des moyens pris en eux-mêmes, c'est-à-dire de veiller à ce qu'elle ait lieu dans le sens et d'après le mode prescrit par le pouvoir législatif. Or, ce droit appartient évidemment à toute société parfaite. En effet : celui qui a le droit de porter des lois doit pouvoir aussi en déterminer le véritable sens. Car nul ne saurait être meilleur interprète de ses intentions que lui-même, et puis le droit de connaître des lois a une liaison intime avec le pouvoir législatif. Car celui-ci deviendrait inutile si un pouvoir indépendant du législateur était autorisé à interpréter les lois à sa guise. Mais une société parfaite a le pouvoir d'établir des lois qui obligent ses membres. Donc elle a aussi celui de les interpréter.

b) La seconde des attributions du pouvoir judiciaire, est

de juger des actes des associés, de décider s'ils sont conformes ou non au sens légitime des lois. Mais ce pouvoir appartient à toute société parfaite. En effet : celui qui a le droit de déterminer le sens véritable des lois, doit nécessairement avoir celui de connaître de la conformité des actes avec ce sens. Or, d'après ce que nous avons dit, toute société parfaite possède le premier de ces droits : donc elle a aussi le second.

21. De là découlent les deux corollaires suivants :

I. Le pouvoir purement *arbitral*, qui n'a pas la faculté d'imposer l'obéissance, comme est par exemple celui de ces juges privés ou *arbitres* choisis par les parties en litige, ne saurait suffire aux besoins d'une société parfaite. Car ce pouvoir, précisément parce qu'il n'est que *dirigeant*, et non pas *coactif*, n'empêche ni l'une ni l'autre des parties de se conduire à son gré et d'après ses intérêts particuliers. Par suite, il est incapable d'amener tous les membres à appliquer les moyens prescrits par le pouvoir législatif, d'après le sens et le mode voulus par lui.

II. Nul ne peut être juge dans sa propre cause, d'autant plus que notre jugement quand il est question de nos propres intérêts se laisse facilement entraîner par la passion plutôt que fléchir par l'équité. Néanmoins, le chef de la société est le véritable juge des questions qui le concernent comme tel ; d'abord parce qu'il répugne que sous ce rapport-là même, il soit soumis à une autorité autre que la sienne : ensuite parce que la conservation de la société, et la réalisation de sa fin sont intéressées à ce que le dépositaire des pleins pouvoirs de la société, ait le droit de prescrire les mesures qui lui paraissent les plus opportunes, et de soumettre les jugements des autres à son propre jugement (II).

§ III.

Du pouvoir coactif.

22. *Proposition.* Toute société parfaite doit être investie d'un pouvoir coactif.

Je le prouve : Un pouvoir *simplement directif*, comme serait une espèce de pouvoir enseignant, qui indiquerait les moyens à prendre et la manière de les appliquer, ne saurait suffire à la société pour l'aider à atteindre sa fin. Il lui faut en outre un pouvoir *coactif*, afin de réduire les rebelles au devoir par la force extérieure. La nécessité de ce pouvoir se fait même assez fréquemment sentir. Car il se trouve dans toute société des récalcitrants qui refusent d'accepter les moyens proposés par l'autorité législative ; — il s'en trouve qui repoussent les décisions du pouvoir judiciaire enjoignant de les appliquer convenablement ; il en est qui troublent les autres dans leur tendance pacifique vers le but proposé, qui cherchent à bouleverser l'économie des moyens mis en œuvre par la société. Ce n'est pas, en effet, l'ignorance seule, c'est encore la malice et la perversité obstinées qui ravagent la société. Il y a même des défauts naturels qui sont une source de perturbation sociale. Mais la malice, la perversité obstinée et surtout les vices naturels ne sauraient être réprimés que par l'emploi de la force extérieure. Donc toute société parfaite doit être investie d'un pouvoir coactif.

De plus : Toute société parfaite doit être investie d'un pouvoir législatif (15) et d'un pouvoir judiciaire (20). Mais chacun de ces deux pouvoirs exige le pouvoir coactif (16, 21). Car sans lui, ils seraient dépourvus d'efficacité. Donc, etc. [1].

23. De ce raisonnement découle naturellement toute la théorie du pouvoir coactif. Et d'abord il est facile d'en déduire que le fondement du pouvoir coactif est le besoin qu'a la société d'être protégée et defendue, pour qu'elle ne soit pas empêchée d'atteindre sa fin. Car elle est l'unique raison suffisante d'un semblable pouvoir (22 rapproché des nn. 7. IV. 12 et 14.).

24. On voit ensuite contre quel genre de personnes le

[1] On peut consulter sur le pouvoir coactif de l'Eglise la dissertation italienne de Zacaria intitulée. «Comandi chi puo etc.» num. XXII, jusqu'à la fin, et Bianchi, *De la police extérieure de l'Église*, liv. I, ch. v § 6 *(en italien)*.

pouvoir coactif peut être employé, à savoir : contre toutes celles qui portent atteinte à l'ordre social ou qui le mettent en péril ; par conséquent :

I. Contre tous ceux qui, soit malice, soit obstination, troublent l'ordre social par leurs œuvres ou leurs mauvais exemples.

II. Contre ceux qui à raison de certains vices naturels jettent la perturbation dans la société : de là le droit de séquestrer les pestiférés, d'enfermer les aliénés, etc.

III. Contre ceux que l'on prévoit avec une certaine certitude morale devoir être une cause de trouble pour l'ordre social : de là les lois contre les vagabonds, les désœuvrés, etc.

25. De ces principes encore se déduit tout le système du droit criminel. Contentons-nous, pour ne pas trop nous étendre sur cette matière, de citer quelques-uns des points les plus importants :

I. Nous avons d'abord la notion du *délit* et de la *peine*. Le *délit* est évidemment une action, ou une omission injuste, imputable à son auteur, action ou omission qui trouble l'ordre social. Je dis imputable à son auteur, parce que le délit diffère des autres actes soumis également au pouvoir coactif, mais qui sont le fruit d'un vice de nature ou de la nécessité. La *peine* est un mal de souffrance ou de privation infligée, même contre la volonté du coupable, par l'autorité publique, à raison d'un délit, pour détourner les autres membres de troubler l'ordre de la société. Il suit de là :

a) Qu'on ne saurait donner le nom de *crime* ni à un acte qui ne procède pas de la volonté libre, — ni à un acte qui, tout en étant mauvais sous un autre rapport, ne trouble cependant pas l'ordre social, c'est-à-dire la fin de la société et l'économie des moyens qu'elle met en œuvre pour l'atteindre.

b) Un *simple péché de pensée* ne saurait constituer un délit quand même il viendrait au jour d'une façon quelconque, pourvu que le coupable ne fasse point partie d'une société qui a pour but la formation particulière de chacun de ses membres.

c) La *propagation d'une doctrine* qui tend à porter atteinte à l'ordre social est un véritable délit.

d) *Toute tentative extérieure* pour commettre un délit est elle-même un délit véritable, beaucoup moins grave pourtant que le délit consommé. Elle est un delit parce qu'elle trouble l'ordre social.

e) La *peine* n'est autre chose qu'un moyen employé pour la conservation de l'ordre.

f) Les *pénitences* ou peines que les coupables s'offrent d'eux-mêmes à subir peuvent être appelées peines en tant qu'elles sont imposées par l'autorité publique, sans qu'on puisse refuser de s'y soumettre. Telles furent, par exemple, les pénitences publiques dans l'Église. Les coupables étaient tenus de les accepter, sous peine d'excommunication.

II. Nous avons encore dans ces principes, l'origine, le fondement et le but des peines. L'*origine* et le *fondement* de toute pénalité est la nécessité de protéger l'ordre social ; son *but* est la conservation de cet ordre, à laquelle la protection tend de sa nature. Car le droit d'infliger des peines est la partie principale du pouvoir coactif. Mais le pouvoir coactif a son origine et son fondement dans la nécessité de défendre l'ordre social (23), et par suite sa fin est la conservation de cet ordre. Donc, etc.

a) *Objection* 1re. Les peines infligées par le pouvoir coactif doivent avoir encore pour but : 1° De réparer le dommage causé à la personne lésée ; de là les peines réparatoires. 2° D'amender le délinquant ; de là les peines médicinales. 3° De venger l'outrage fait à l'honnêteté publique, conformément au vœu de la nature qui s'aigrit et s'indigne à la vue de la félicité des méchants. Donc la pénalité n'a pas pour fondement unique, pour but unique la protection de l'ordre social.

Je réponds. Quant à la 1re et à la 2e fin que l'objection assigne en outre à la pénalité, *je distingue.* La peine doit avoir pour but de réparer le dommage individuel, d'amender le délinquant pour autant que la fin de la société et par suite l'ordre social exigent cette réparation et cet amendement : *je l'ac-*

corde. D'une façon absolue : *je le nie.* L'usage si fréquent des peines médicinales dans l'Église vient précisément de ce que la formation individuelle de chacun de ses membres est comprise dans la fin elle-même de l'Église.

Quant à la 3e fin assignée par l'objection 1re : *Je nie* que la pénalité doive l'avoir en vue, pourvu toutefois qu'il s'agisse *de la simple répression d'un outrage fait à l'honnêteté publique, sans que cette répression soit exigée par l'ordre social.* Car la vengeance de l'honnêteté publique violée est réservée à l'ordre suprême et au jugement de Dieu. Pour ce qui est du mécontentement, de l'indignation qu'éprouve la nature à la vue de la prospérité des méchants, elle montre la nécessité d'un châtiment à infliger par Dieu, dans la vie future, mais rien de plus.

Je réponds en 2e lieu. La répression d'un outrage fait à l'honnêteté publique devient nécessaire du moment qu'elle est exigée par le sens moral sans lequel l'ordre social ne saurait se maintenir longtemps : *je l'accorde* ; sans cela : *je le nie.*

b) 2e *Objection.* Si le droit pénal avait pour fondement unique la protection de la société, il s'ensuivrait qu'on ne peut punir : 1° un délit qui ne saurait se renouveler ; 2° un délit entièrement passé ou dont il ne reste aucune trace. Car de semblables délits ne sont pas de nature à troubler l'ordre social. Mais ces conséquences sont inadmissibles, donc le principe l'est également.

Réponse. Je nie les deux parties de la *majeure.* Car les intérêts mêmes de l'ordre social exigent la répression de semblables délits. En effet : s'ils demeuraient impunis ce serait : 1° donner aux méchants la liberté de commettre de nouveaux délits, *d'une autre espèce,* qui ne sauraient se reproduire. 2° Ce serait les pousser à commettre de nouveaux crimes, dans l'espoir d'en faire disparaître les traces et de les faire oublier. D'ailleurs, il ne faudrait pas se figurer que les peines ont été établies uniquement pour réparer l'ordre déjà troublé elles l'ont été encore, comme nous l'avons dit,

elles l'ont été surtout pour détourner les autres membres de l'idée de troubler l'ordre dans l'avenir.

III. Nos principes font voir encore quelle doit être la matière, la qualité et la proportion des peines à infliger. Elles seront telles qu'elles aient pour résultat certain la conservation de l'ordre social.

Preuve. La peine n'est autre chose qu'un moyen employé en vue de la conservation de l'ordre social (Voir ici I. *e*). Or, la matière, la qualité et la proportion des moyens doivent être déterminées d'après les exigences de la fin, en d'autres termes: il faut qu'elles aient pour résultat de réaliser avec certitude, la fin proposée (7 II.). Donc, etc.

IV. Nous passons sous silence les conséquences moins nécessaires à notre but qui ressortent du même principe, comme sont par exemple: 1. les autres conditions que doivent avoir les peines et surtout celles d'être certaines et inévitables; 2. le droit de faire grâce dans certaines circonstances; 3. les limites de ce droit. Car, s'il arrive parfois que la grâce accordée au coupable soit utile au bien et à l'ordre public; quand elle lui devient, au contraire, nuisible, le droit de l'accorder cesse d'exister. *La nécessité des prisons et la force armée* est une autre conséquence de ce même principe. Car sans prisons, sans force armée, la sécurité publique ne serait pas suffisamment garantie et l'exercice du pouvoir coactif deviendrait impossible.

Appendice.

26. L'ensemble de la doctrine exposée dans cet article et surtout au n° 14, nous montre que ce serait une erreur de donner le nom de droit à toute prérogative d'une société quelconque qu'il serait impossible de ramener au triple pouvoir dont nous avons parlé. Ainsi: quand il est question *du droit de haut domaine que possède le chef de la société sur les biens des citoyens,* cette expression prise dans son sens naturel est ordinairement impropre. En tant que par *domaine*

on entend le droit de porter des lois qui concernent les possessions des particuliers selon les exigences du but social, ce droit appartient au pouvoir législatif. Il est, disions-nous, *de sa nature et dans l'ordre ordinaire des choses* improprement appelé un droit, parce qu'on peut concevoir une nation soumise par les armes et réduite en servitude sous cette clause : que le haut domaine de tout le territoire sera dévolu au monarque conquérant. Ce fut souvent là le droit en vigueur parmi les nations barbares qui envahirent l'empire romain [1].

ARTICLE II.

Du pouvoir ou des droits que possède une société parfaite sur les étrangers.

27. On appelle étranger à la société quiconque est en dehors de la société, ou n'en est pas membre. On peut être étranger de trois manières : *complètement*, *en partie*, et *d'une certaine façon abstractive*. Est complètement étranger, celui qui n'appartient en aucune manière à la société. Sont étrangers en partie, ceux qui d'un côté sont liés à la société et de l'autre ne lui appartiennent pas. Tels sont, par exemple, ceux qui, dans une société nécessaire [2], ont été expulsés du sein de la société, en punition d'un délit quelconque, mais qui ne sont pas relevés de l'obligation de rentrer, et n'ont pas été soustraits à la vigilance des magistrats chargés de les corriger. Enfin ceux qui sont membres de plusieurs sociétés à la fois, si on les considère comme appartenant à telle ou telle société en particulier, abstraction faite des autres, peuvent en vertu de cette abstraction être considérés comme étrangers à toutes les sociétés dont on fait abstraction.

[1] Soto, *De Justitia et jure*, lib. IV, artic. 1. concl. 1.

[2] Il ne sera pas hors de propos de faire remarquer qu'on donne le nom de sociétés *nécessaires* à celles dont il n'est pas permis de ne point faire partie Une société est dite *volontaire* quand il n'existe aucune obligation de s'y engager. Il est évident, d'après cela, que l'Église de Jésus-Christ est une société *nécessaire ;* car tous ont tellement le devoir d'y entrer qu'un supplice éternel attend ceux qui auront refusé de l'accomplir.

Commençons notre étude par cette troisième catégorie qui mérite une attention spéciale dans la question qui nous occupe.

§ 1.

Du pouvoir que possède une société parfaite sur ceux qui lui sont étrangers d'une façon seulement abstractive.

28. Lorsque plusieurs sociétés différentes se composent des mêmes membres, il est clair qu'elles doivent tenir compte des *obligations* diverses que peut avoir contractées le même sujet. Car une société, qu'est-ce autre chose sinon une agrégation d'hommes considérés sous ce rapport : qu'ils ont contracté l'obligation réciproque de mettre leurs forces en commun pour atteindre une fin déterminée (6)? Que cette obligation ait été contractée volontairement, ou qu'elle ait été légitimement imposée, elle n'en existe pas moins. Mais la force des obligations que peut avoir en même temps le même sujet, diffère beaucoup selon la diversité de leur situation. Ces obligations, en effet, peuvent ou bien *s'accorder*, c'est-à-dire exister ensemble sans se choquer, ou bien il peut y avoir *conflit* entre elles, ce qui arrive quand elles s'excluent l'une l'autre sans pouvoir subsister ensemble. Les sociétés peuvent donc se trouver dans les mêmes situations. Par suite : pour définir les droits qu'elles possèdent l'une à l'égard de l'autre, nous avons à parler d'abord du cas où les sociétés *sont d'accord* entre elles, puis du cas de *conflit* ou d'opposition.

1re QUESTION.

Du pouvoir d'une société parfaite sur ceux qui lui sont étrangers, d'une façon seulement abstractive ; es sociétés étant considérées comme d'accord entre elles.

29. 1re *Proposition*. De deux ou de plusieurs sociétés composées des mêmes membres et vivant en bon accord, l'une ne doit pas entraver l'autre.

Preuve 1. Les sociétés qui se trouvent dans ces condi-

tions doivent avoir égard aux obligations contractées par le même sujet (28). Mais toutes ces obligations, quand elles s'accordent entre elles, doivent être gardées. Donc aucune ne doit entraver l'accomplissement de l'autre. Donc, etc.

Preuve 2. L'état *de concorde* existant entre plusieurs sociétés composées des mêmes membres, suppose que la fin de chacune de ces sociétés est sauve qu'elle n'est pas contrariée par les autres fins. Mais une société même parfaite n'a aucun pouvoir contre une autre. Donc ces sociétés ne doivent pas se créer mutuellement des entraves.

30. 2e *Proposition.* De deux sociétés composées des mêmes membres : 1° Celle qui *est de rang inférieur*, c'est-à-dire qui a sous sa tutelle un bien d'un rang inférieur, doit au moins *négativement* prêter ses services à la société qui est de rang supérieur. 2° *Mais en tant qu'elle est composée de personnes qui sont à la fois membres de la société supérieure,* elle doit à cette dernière des services même positifs, en tout ce que celle-ci exige comme nécessaire à sa fin propre. 3° La société supérieure, de son côté, doit porter aide et secours à la société inférieure, dans la mesure exigée par la fin propre de la première. 4° Hors de là, elle ne lui doit à proprement parler aucune assistance.

a) *Je prouve la première partie,* à savoir l'obligation du service *négatif* imposée à la société inférieure. J'entends par service négatif que la société inférieure ne peut travailler à atteindre sa fin, ni l'étendre de façon à devenir une entrave pour l'autre société. Ceci posé, la vérité de notre proposition devient manifeste. En effet, deux sociétés composées des mêmes membres sont à l'instar de deux obligations qui incombent à un seul et même sujet (28). Or, il est absolument certain, que dans ce genre d'obligations, celle qui est d'un rang inférieur, ou qui a sous sa tutelle un bien d'ordre inférieur, doit prêter *négativement* ses services à celle qui est d'un rang supérieur. Donc il en est de même pour les deux sociétés dont il s'agit.

b) *Je prouve la* 2e *partie.* La société inférieure en tant

qu'elle est une collection de personnes qui sont en même temps membres de la société supérieure est, par là même, une collection de membres de la société supérieure. Or, les membres de toute société quelconque, doivent à cette société leurs services positifs, en tout ce qu'elle exige comme nécessaire à sa fin. Donc la société inférieure en tant que, etc., etc.

c) Je prouve la 3e partie. Quand une société même supérieure, se met au service d'une société même inférieure pour les objets que la fin propre de la première exige, elle ne fait que pourvoir aux nécessités que cette fin lui impose. Mais il est évident que toute société doit pourvoir aux exigences de sa fin propre. Donc la société supérieure, en tout ce que réclame sa fin propre, doit prêter ses services à la société inférieure.

d) Je prouve la 4e partie. Avoir l'obligation naturelle de servir à une autre société, en dehors des exigences de sa fin propre, serait la même chose que d'être placée dans une condition inférieure à l'égard de cette société. Mais, il y a répugnance à ce qu'une société soit à la fois d'un rang supérieur et se trouve placée dans une condition inférieure. Donc il répugne qu'une société de rang supérieur, etc.

31. 3e *Proposition.* De deux sociétés coordonnées entre elles, la société inférieure doit aide et secours dans la mesure de ses facultés à la société principale. Celle-ci, au contraire, n'est redevable d'aucune assistance à la société subordonnée, si ce n'est peut-être pour un motif de charité, à moins que le souci de sa propre fin ne l'engage à agir différemment.

Remarquons d'abord que nous appelons coordonnées les sociétés tellement liées entre elles que la fin de l'une ait pour l'autre le caractère d'un moyen propre à atteindre sa fin. Cette remarque posée :

a) Je prouve la 1re partie. Une société subordonnée doit aide et secours à la société principale : Une société subordonnée a vis-à-vis de la société principale le caractère d'un moyen, puisqu'elle a une fin qui a elle-même le caractère

d'un moyen vis-à-vis de la fin de la société principale (Voir 7) : Or un moyen doit, en vertu de sa nature, déployer ses forces; c'est-à-dire aider à obtenir la fin à laquelle il doit tendre. Donc, etc.[1].

b) *Je prouve la* 2e *partie.* La société principale n'est redevable d'aucune assistance à la société subordonnée, à moins que le souci de sa propre fin ne l'engage à agir différemment. On doit s'occuper des moyens pour autant qu'ils servent à la fin. Or une société subordonnée a, vis-à-vis de la société principale, le caractère d'un moyen. Donc la société principale ne doit s'en occuper que pour autant qu'elle lui sert à atteindre sa fin.

c) *Je prouve la* 3e *partie.* Un motif de charité peut engager la société principale à venir en aide à l'autre, même dans le cas où les intérêts de la fin de celle-là ne nécessiteraient pas son concours. Car l'exercice de la charité consiste précisément dans l'assistance prêtée, sans égard à ses intérêts personnels. Donc, etc.

2e QUESTION.

De l'état de conflit.

32. Deux sociétés sont dites en conflit, quand l'une d'entre elles ne saurait tendre à sa fin, sans entraver la marche de l'autre. Mais, les règles qui déterminent le pouvoir qu'une société peut exercer, dans ce cas, sur une autre société, ces règles diffèrent d'après la nature des sociétés qui sont en conflit. Celles-ci, en effet, sont *égales* ou *inégales* en dignité. J'appelle sociétés *égales*, celles qui ont une fin égale et qui, par suite, ne se distinguent pas les unes des autres essentiellement mais numériquement. Telles sont deux sociétés civiles ou deux nations indépendantes l'une de l'autre. J'appelle sociétés *inégales* celles dont la fin est inégale. La raison en est : que la nature des sociétés est déterminée par

[1] S. Thomas ou l'auteur du livre *Du gouvernement des princes*, liv. I, ch. XIV, et XV

leur fin adéquate (7. III). Nous traiterons d'abord des sociétés *inégales*, puis des sociétés *égales*.

33. 1re *Proposition*. De deux sociétés inégales composées des mêmes membres et qui sont en conflit, celle-là doit prévaloir qui a un but supérieur à celui de l'autre.

Preuve. De deux obligations inhérentes à un même sujet et qui sont en conflit, celle-là doit prévaloir qui défend un bien d'un ordre plus relevé. Or, deux ou plusieurs sociétés composées des mêmes membres, équivalent à des obligations diverses qui incombent à un même sujet (28); de plus, celle-là défend le bien le plus élevé dont la fin est d'un ordre supérieur. Donc, de deux sociétés qui sont en conflit celle-là doit l'emporter qui a un but supérieur à celui de l'autre.

Objection. Lorsque deux sociétés sont en conflit, il peut se faire que celle dont la fin est d'un ordre inférieur doive l'emporter sur l'autre. Supposons par exemple, qu'une société de comédiens ou de bateleurs vienne exercer son art près du lieu de réunion d'une société de littérateurs, il est évident que ces derniers n'auront pas le droit de déloger les premiers, bien que leurs études soient troublées par le bruit des bateleurs. Donc, etc.

Réponse. 1. L'objection change complètement l'état de la question. Il ne s'agit pas, dans le cas qu'elle allègue, de sociétés composées des mêmes membres.

Réponse. 2. *Je distingue l'antécédent*. Il peut se faire qu'une société ayant un but d'un ordre inférieur doive l'emporter, à raison de sa nature de société inférieure, *je le nie;* à raison d'une autre société d'un rang plus élevé dans laquelle la première est contenue et dont les membres invoquent les droits contre la société adverse, *je l'accorde*. Cette distinction peut être parfaitement mise en lumière par l'exemple même cité dans l'objection. En effet, si les comédiens dont on parle, l'emportent dans le cas donné, sur les littérateurs, ce n'est pas comme comédiens, mais comme *citoyens*. Car ils défendent ici *le droit de faire* tout ce qui

n'est pas prohibé par les lois ; mais cette liberté leur appartient, non pas en vertu des droits de l'art dramatique, mais en vertu du droit civil. Le conflit dont on parle ne s'est donc pas élevé entre deux sociétés, l'une de comédiens et l'autre de littérateurs, mais entre une société littéraire et la société civile. Or, la fin de la société civile étant d'un ordre supérieur à celle d'une société littéraire, cette dernière a dû céder en vertu même de la règle que nous avons posée. Donc, l'objection loin d'affaiblir nos arguments les confirme au contraire.

34. — Les corollaires suivants se déduisent naturellement de ces principes :

I. Dans le conflit d'une *association* avec une *société majeure* dont elle fait partie, il est naturel que celle-ci l'emporte. Pour mieux comprendre ce que nous disons ici, il importe de se faire une idée exacte d'une *association*, afin d'écarter les notions erronées mises en avant par certains publicistes :

a) On entend communément par *association*, une société inférieure et imparfaite relativement à une autre société plus considérable et parfaite dans laquelle elle est contenue. Telle est, par exemple, une société de commerçants au sein d'une société civile. De là il suit :

b) Qu'une *association* est à proprement parler une société qui fait partie d'une société plus grande, qui a par conséquent la même nature, puisque son but doit être dans le genre de celui de la société majeure, et ordonné par rapport à ce dernier, comme la partie est ordonnée par rapport au tout. Toute association est par conséquent d'un ordre inférieur à celui de la société qui la renferme (6 et la note). J'ai dit : 1° *Une association doit être une société qui fasse partie d'une société plus grande.* Car si elle faisait partie d'une autre société, elle ne pourrait entrer en rapport avec la première que par l'intermédiaire de la société dont elle fait partie. Donnons un exemple : Entre une association de commerçants Brésiliens et la société civile ou nation du Mexique,

il est possible d'établir un rapport direct quelconque. Car cette association commerciale du Brésil est une subdivision, pour ainsi dire, *domestique* de la société civile ou nation brésilienne. Or, aux yeux des étrangers, Mexicains ou autres, cette association commerciale est un *fait étranger* dont ils n'ont pas à tenir compte. Supposons, à présent, qu'une difficulté s'élève entre l'association brésilienne et la nation mexicaine, celle-ci d'après les principes posés, ne devra pas agir avec les Brésiliens, comme avec une société de négociants, elle devra les traiter comme des citoyens de l'empire du Brésil. Donc le conflit supposé ne pourra pas être regardé comme s'étant élevé entre une association et une société majeure, mais entre deux sociétés égales. — J'ai dit : 2° *que l'association doit être de la même nature que la société majeure.* C'est la conséquence de ce qui précède. Car la partie doit être nécessairement de la même nature que le tout. Il est facile de voir, d'après cela, pourquoi une société commerciale doit être appelée une association faisant partie de la société civile qui la comprend. En effet, la fin de cette société commerciale est de la même nature que celle de la société civile, puisque l'une et l'autre ont pour but de réaliser la prospérité temporelle. Mais comme la société civile embrasse la félicité temporelle dans toute son étendue, et que l'association commerciale ou toute autre de même genre n'en embrasse qu'une portion, il est évident que nous avons affirmé à juste titre en 3e lieu : que la fin d'une association *doit être d'un ordre inférieur* à la fin de la société majeure. Il serait absurde d'ailleurs, qu'une association ou société inférieure ait une fin plus excellente que celle de la société majeure. Car la nature, et par suite l'excellence intrinsèque des sociétés se mesure d'après leur fin (7). Il suit de là :

c) Que la possession ou le domaine du territoire ne saurait servir de règle pour déterminer laquelle de deux ou de plusieurs sociétés doit être appelée *majeure* et laquelle doit être dite *inférieure* ou association. D'après cette règle, si elle était acceptable, la société propriétaire du territoire

serait la société *majeure* et celle qui ne ferait qu'y habiter serait la société *inférieure*. Mais, c'est là dénaturer complètement la véritable notion de la société. En effet :

Preuve. Il appartient à la vraie notion de la société que l'élément principal et dominant soit la fin (7. I), que l'élément secondaire soient les moyens (7, II). Or, dans la règle que nous repoussons ici, la fin est négligée, mise de côté ; le premier rang est assigné au territoire qui de sa nature n'a que le caractère d'un moyen. Donc cette règle dénature la veritable notion de la société.

Objection. Le droit s'oppose à ce qu'un hôte domine sur un territoire étranger. Mais cette anomalie serait réalisée, si la prééminence d'une société sur une autre devait être déterminée par la fin des sociétés et non pas d'après le territoire. Donc, etc.

Réponse. 1° *Laissons passer la majeure. — Je nie la mineure* et *l'hypothèse.* On dit que dans notre assertion nous créons deux genres de personnes. Mais c'est là une affirmation gratuite. Car nous parlons de sociétés composées des mêmes membres. La division en deux catégories d'hôtes et de propriétaires du territoire n'a donc aucun fondement. Ce sont, au contraire, dans notre hypothèse, les mêmes personnes qni sont liées par toutes les obligations qu'elles ont contractées, en devenant membres de plusieurs sociétés. Ces personnes sont donc tenues d'user de toutes leurs ressources et par suite du territoire qu'elles occupent pour remplir ces obligations, et en premier lieu l'obligation qui surpasse les autres en excellence et en gravité. Donc cette division en maîtres du territoire et en hôtes n'est alléguée ici que pour donner le change sur le véritable état de la question.

Réponse 2°. *Je distingue la majeure.* Le droit s'oppose à ce qu'un hôte domine sur un territoire étranger où il n'a aucun droit de servitude active, *je l'accorde.* Si un semblable droit existe, *je le nie ; et je distingue la mineure.* Si la prééminence d'une société sur d'autres dépendait de la fin res-

pective de ces sociétés et non de la propriété du territoire, il pourrait arriver qu'une société-hôte dominât sur un territoire étranger purement et simplement — *je le nie.* Il pourrait arriver qu'à raison de son institution légitime, de l'excellence et de l'importance de sa fin, elle ait sur ce territoire un certain droit de servitude active, qu'elle y exerçât certains actes nécessaires à sa conservation, *je l'accorde.*

II. Un autre corollaire qui découle de la règle générale énoncée par nous, c'est qu'il faut rejeter comme erronée la règle suivante adoptée par certains auteurs : *Dans le cas de conflit entre deux sociétés composées des mêmes membres, celle-là doit l'emporter qui a en sa faveur le motif de nécessité, et celle-la doit céder qui s'appuie uniquement sur le motif d'utilité.*

Preuve. De deux choses l'une ou cette règle déplace complètement la question, ou elle énonce une erreur manifeste. Donc, etc. *Je prouve l'antécédent.* Dans cette règle, par le mot utilité ou l'on entend exclure complètement le motif de nécessité, de telle sorte que la société pourrait sans aucun inconvient user d'autres moyens, ou on ne l'exclut pas : que si on l'exclut, la question est déplacée ; car dans ce cas, il n'existe pas de conflit ; si au contraire, on ne l'exclut pas, on énonce une erreur manifeste. Car des sociétés inégales sont traitées sur le même pied ; une société d'un ordre supérieur est mise au niveau d'une société d'un ordre inférieur, d'où il résulte qu'un bien d'une valeur plus grande de sa nature est mis au même rang qu'un autre d'une valeur inférieure, qu'une société subordonnée devient l'égale d'une société supérieure, que les moyens sont traités avec le même respect que la fin. Mais toutes ces conséquences ne sont pas seulement erronées, elles sont absurdes. Donc, etc.

Pour faire mieux ressortir encore la justesse de ce que nous avançons ici, il importe de remarquer :

a) Qu'une chose peut être dite *utile* dans plusieurs sens. On peut appeler ainsi tout moyen capable de nous procurer

un bien quelconque, alors même qu'il n'y aurait *aucune nécessité* de nous en servir, parce qu il existe d'autres moyens qui jouissent de la même aptitude et de la même efficacité. Il est clair que dans ce cas le conflit est possible, puisque tout conflit présuppose une nécessité comme nous l'avons dit. Mais un objet peut être dit utile dans un autre sens encore, à savoir : quand il est tel qu'en le négligeant, le but à atteindre ne soit pas complètement manqué, mais en partie seulement, ou qu'en d'autres termes la perfection ne soit pas réalisée. Dans cette hypothèse l'objet en question est à bon droit appelé utile par comparaison avec les autres moyens dont l'omission ferait perdre le but, non pas en partie, mais complètement. D'où l'on voit que le moyen dont nous parlons, pour n'être que *respectivement* utile, est nécessaire *en lui-même*. Il suit de là :

b) Qu'il n'est ni juste, ni raisonnable de regarder comme simplement utiles, les moyens nécessaires pour *réaliser la perfection* d'un but d'un ordre supérieur, parce qu'on met en parallèle la perfection susdite avec la fin totale d'un ordre inférieur considérée en elle-même, et par suite de donner à ces moyens le second rang tant en théorie qu'en pratique. Car, dans cette hypothèse, il existe de part et d'autre une nécessité réelle. D'un côté il y a nécessité d'atteindre la perfection d'un but supérieur, et de l'autre il y a nécessité de réaliser un but, qui de sa nature est d'une dignité inférieure. Mais, quand il est question de deux biens dont l'un est d'une valeur plus élevée que l'autre, il faut évidemment préférer le premier. Donc loin de pouvoir donner la préférence aux moyens qui servent à réaliser la fin totale d'un ordre inférieur sur ceux qui conduisent à la perfection d'un ordre supérieur, ce sont ces derniers qu'il faut préférer tant en théorie qu'en pratique (32). On voit d'après ces principes :

c) Qu'une société parfaite a le droit d'anéantir les sociétés inférieures ou associations formées dans son sein, pour se garantir elle-même d'un dommage quelconque. Nous voyons cette doctrine appliquée de tout temps, par la société civile

elle-même. Et c'est à bon droit : car d'abord, le but d'une association considérée par rapport à la société parfaite à laquelle elle appartient, a la valeur d'un moyen, puisque l'association n'est qu'un secours employé pour atteindre une partie de la fin que la société parfaite embrasse dans son ensemble (plus haut I. *a. b.*), Il importe donc de remarquer :

d) Que si parfois les intérêts d'une association ou société inférieure arrivent à devoir l'emporter sur les moyens qui mènent à la perfection d'une société supérieure, ce fait a lieu non pas à cause de la société inférieure mais à cause de la société parfaite elle-même. Le conflit entre les deux sociétés n'est alors qu'apparent. Il peut se faire aussi que l'association doive l'emporter à cause d'une autre société plus excellente que les deux premières : cela a lieu lorsque les intérêts de l'association ont le caractère d'un moyen nécessaire relativement à l'une des deux autres.

35. 2e *Proposition.* Si le point en litige est la réalité de la nécessité que les sociétés en conflit affirment dans leur intérêt, le droit de porter une décision appartient à la société supérieure, c'est-à-dire à celle qui a la fin la plus relevée, sous la réserve du droit qu'a la société inférieure d'exposer les raisons qui militent en sa faveur.

Preuve de la 1re partie. Il serait absurde de compromettre un bien supérieur en considération d'un bien inférieur. Mais, c'est ce qui arriverait, si le droit de juger une question douteuse n'était réservé à la société supérieure. Donc, etc.

Preuve de la 2e partie. On ne saurait porter un jugement équitable, à moins de peser les raisons de part et d'autre. Mais, ces raisons ne peuvent être pesées sans entendre les parties intéressées. Donc, etc.

Quant aux sociétés égales entre elles et composées des mêmes membres, qu'il nous suffise de dire :

I. Que de semblables sociétés, composées tout à fait des mêmes membres, ne peuvent pas même se concevoir par la pensée. Car les sociétés ne se distinguent entre elles que par

leur nature ou par leur nombre. Mais deux sociétés égales composées exactement des mêmes membres ne sont pas d'une nature différente, puisque étant égales elles doivent avoir la même nature et la même fin (31) ; il n'y a pas non plus entre elles de distinction numérique, puisqu'elles se composent exactement des mêmes membres. Donc, etc.

II. Si quelques membres et non pas tous appartiennent à deux sociétés égales, par exemple : s'il est des personnes appartenant à la société civile de deux nations indépendantes l'une de l'autre ; dans le cas de collision entre ces deux nations, s'il arrive à ces personnes de recevoir des injonctions opposées elles seront forcées de quitter l'une des deux sociétés, pour se donner à l'autre. Car il leur est impossible de se scinder en portions contraires.

§ II.

Du pouvoir ou des droits d'une société parfaite sur ceux qui lui sont étrangers soit totalement, soit en partie.

37. Nous avons dit que parmi les étrangers à la société, ceux-là le sont *complètement* qui n'appartiennent en aucune façon à la société, qui ne lui sont unis par aucun lien. S'il est des sociétés qui sont dans ces conditions, voici les principes à suivre à leur sujet.

I. On ne saurait imaginer dans ces conditions deux ou plusieurs sociétés de nature différente qui soient *absolument* suprêmes. Je dis absolument suprêmes, c'est-à-dire qui soient telles sous tous les rapports, à la différence de ces sociétés qui ne sont suprêmes *que dans l'ordre qu'elles occupent.* Ces dernières ne méritent le titre de suprêmes que sous un certain rapport et relativement aux sociétés inférieures comprises dans le même ordre. Mais placées en face d'autres sociétés qui occupent un autre rang, elles peuvent être des sociétés inférieures, si les premières sont d'un ordre supérieur. Ceci posé : il est manifeste qu'on ne saurait imaginer deux sociétés de nature différente et tout à fait étrangères l'une à l'autre, qui soient des sociétés absolument suprêmes.

Car la nature et l'excellence des sociétés dépend de leur fin. Mais parmi les hommes, deux fins absolument suprêmes ou dernières ne sauraient se concevoir[1]. Donc ni deux sociétés, etc. C'est pour cette raison, que le fait de deux sociétés pareilles qui soient totalement étrangères l'une à l'autre ne peut se présenter que parmi les sociétés comprises dans un seul et même ordre, lequel, de son côté, admette des réunions différentes de personnes qui travaillent séparément à atteindre la même fin. Tel est par exemple l'ordre politique; il a pour but de poursuivre la félicité temporelle, mais il admet dans son sein plusieurs agrégations d'hommes, ou de nations indépendantes qui travaillent séparément à réaliser cette fin.

II. *Dans l'état de concorde*, les sociétés étrangères l'une à l'autre ont un droit réciproque à n'être pas entravées l'une par l'autre.

Car ces entraves qu'elles pourraient se créer seraient sans raison suffisante, par là même que le bon accord existe. Dans la rigueur du droit, elles ne sont pas obligées de s'entr'aider, puisque, comme étrangères, elles ne sont liées par aucune obligation réciproque. La charité néanmoins pourrait leur imposer cette assistance comme à des membres de la société universelle des hommes.

III. *Dans l'état de conflit*, la question devra être résolue d'après les intérêts des deux sociétés, à moins que le bien d'une société supérieure, comme est, par exemple, le bien de la société universelle des hommes, qui d'après nos principes doit l'emporter (33), n'exige une solution différente.

IV. Si les droits sont douteux, la question devra être tranchée d'un commun accord; si l'accord est impossible, elle devra l'être par les armes.

V. Il peut se faire qu'il y ait conflit entre deux sociétés de rang suprême et étrangères l'une à l'autre, mais dont l'une soit *illégitime* bien qu'elle se croie *légitime*. Dans ce cas, la

[1] Voir Taparelli, *Essai de droit naturel*, n. 6 et suivant.

société vraiment légitime ne devra tenir aucun compte de sa rivale. Celle-ci au contraire ne pourra faire valoir ses droits contre la première que pour autant qu'elle reste dans la bonne foi.

38. Quant à ceux qui sont *étrangers en partie,* leur position est telle qu'ils participent à la fois et de la condition des *membres* de la société et de celle des *étrangers*. Donc en tant qu'ils sont considérés comme *membres,* ils sont soumis aux lois qui régissent ceux-ci, et les principes que nous avons posés dans tout l'article premier les concernent aussi. En tant qu'*étrangers,* ils doivent suivre la condition et les lois des étrangers. Par conséquent pour régler leurs différends, il faudra étudier les circonstances du cas particulier qui se présentera, et décider d'après elles s'ils doivent être jugés d'après les lois des étrangers ou d'après celles des membres de la société.

DEUXIÈME SECTION.

DE LA NATURE DE L'ÉGLISE ET DU POUVOIR QU'ELLE POSSÈDE EN VERTU DE SA NATURE.

39. Nous avons voulu renfermer dans un seul *syllogisme* tout le système du pouvoir de l'Église en tant qu'il émane *de la première* des sources de ce pouvoir, qui est la nature même de l'Église. C'est la *proposition majeure* de ce raisonnement que nous venons d'établir dans les pages qui précèdent. Car nous avons exposé les droits que possède toute société parfaite d'abord sur ses membres, puis sur ceux qui lui sont étrangers. Que les partisans exagérés du pouvoir laïque ou du pouvoir civil, de quelque nom qu'ils se parent, veuillent bien y songer. S'ils refusent d'admettre nos principes, dans toute leur rigueur, ils compromettront la cause même dont ils se sont faits les défenseurs. Car une fois ces bases que nous avons posées détruites ou amoindries, les droits du pouvoir civil crouleront ou seront amoindris avec elles, puisque la société civile ne saurait avoir d'autre point d'appui que celui-là. La puissance de l'Église, au contraire,

demeurera debout dans son attitude imposante, fondée qu'elle est sur la volonté même de son divin fondateur Jésus-Christ. Car telle est l'autre source d'où elle jaillit. Or qui ne voit combien celle-ci est de beaucoup plus noble et plus féconde que la première? Nos adversaires sont donc forcés de nous accorder tout ce que nous avons affirmé et démontré touchant les droits que possède une société parfaite sur ses membres et sur les étrangers, selon le rang qu'elle occupe vis-à-vis d'eux. Notre unique tâche pour le moment sera : 1° de démontrer que l'Église de Jésus-Christ est une société parfaite, 2° de faire voir le rang qu'elle occupe relativement aux autres sociétés. Mais avant d'aborder ce travail, il importe de donner la vraie notion de l'Église. La solution des deux questions à traiter en découlera nécessairement comme un simple corollaire.

L'Église de Jésus-Christ est une société instituée par le Christ-Dieu, dont la fin propre est de conduire les hommes à la vie éternelle, et cette fin lui est tellement propre qu'en dehors de son sein elle demeure absolument irréalisable. Cette notion de l'Église est parmi les catholiques certaine de la certitude d'un article de foi divine. Elle devra donc être également admise par les Régalistes[1] s'ils tiennent au titre de catholiques. S'ils refusaient de l'admettre, pourtant, il faudrait cesser toute discussion avec eux. Car on ne saurait discuter les droits d'une société avant d'être tombé d'accord sur la nature de celle-ci. Ils seraient donc, dans ce cas, incapables de discuter et passeraient immédiatement au rang des hérétiques et des infidèles, qui n'ont d'autres relations avec l'Église que celles de rebelles ou d'ennemis. S'ils sont catholiques, comme ils le prétendent, ils doivent accepter la notion de l'Église, que nous venons de donner. Mais celle-ci

[1] La qualification de Régalistes est très usitée dans la controverse religieuse. Nous l'avons conservée par amour de la brièveté, mais en étendant sa signification. Nous appelons Régalistes (de *rex*, roi), tous ceux, qui, sans vouloir cesser d'être chrétiens, exagèrent les droits du pouvoir civil vis-à-vis de l'Église, et amoindrissent les droits de celle-ci vis-à-vis du pouvoir civil. (*Note du traducteur.*)

une fois admise, nous montrerons tout à l'heure que les deux propositions suivantes en découlent naturellement : La 1re que l'Église de J.-C. est une société parfaite. La 2e que relativement aux autres sociétés, elle occupe le *rang le plus élevé*, c'est-à-dire qu'elle est une société suprême.

ARTICLE PREMIER.

L'Église de Jésus-Christ est une société parfaite.

41. Une société *parfaite*, avons-nous dit, est celle qui est complète en elle-même et qui, par conséquent, possède dans son sein des moyens suffisants pour atteindre sa fin (6, et la note). Elle possède ces moyens non seulement quand elle les a *en réalité*, mais même quand elle les a *virtuellement*, c'est-à-dire de façon à pouvoir les réclamer, *au nom de son droit*, d'une autre société qui, de son côté, n'est pas autorisée à les lui refuser ou à trancher la question à son gré. Au contraire, si une société n'a en elle-même ni *réellement*, ni *virtuellement* les moyens nécessaires pour atteindre sa fin, — si dans l'administration de ces moyens elle dépend forcément d'une autre société qui soit en droit de les lui refuser ou du moins de décider si elle doit ou non les lui fournir, une semblable société doit être dite *imparfaite*. Mais la *perfection* ou l'*imperfection* d'une société se déduit de deux caractères essentiels : ou de la nature de cette société ou de la volonté de son fondateur qui a eu le pouvoir de la créer parfaite. Or, sous chacun de ces deux rapports, l'Église de J.-C. est une société parfaite. Nous allons le démontrer.

42. 1re *Proposition*. L'Église de J.-C. est de sa nature une société parfaite. Une société, qui, de sa nature, est une société suprême, et qui n'est pas ordonnée par rapport à une autre est de sa nature *parfaite*. Elle doit donc posséder en elle-même tous les moyens nécessaires pour atteindre sa fin. Or, l'Église est de sa nature une société suprême, elle n'est pas ordonnée par rapport à une autre société. Donc, etc.

a) Je prouve les deux parties de la majeure. Et d'abord,

la 1re. Il serait absurde en effet, qu'une société *suprême* soit *soumise* à une autre et en dépende. Mais il en serait ainsi, si elle ne trouvait pas en elle-même des moyens suffisants pour atteindre à sa fin. Donc, etc.

Je prouve la 2e partie. Une société qui n'est pas ordonnée par rapport à une autre ne saurait dépendre d'une autre dans l'administration des moyens. Elle doit donc posséder ceux-ci en elle-même, et par suite être parfaite.

Je prouve l'antécédent. Quand une société n'est ordonnée par rapport à aucune autre, toutes les autres sociétés, ou sont ordonnées par rapport à elle, ou n'ont aucun lien avec elle. Mais, il serait absurde qu'une société dépende, pour l'administration des moyens, des sociétés ordonnées par rapport à elle, ou avec lesquelles elle n'est unie par aucun lien. Donc, etc.

b) Je prouve la mineure. Une société *suprême* de sa nature est celle dont la fin est suprême (7. III). Mais la fin de l'Église est une fin *suprême*, puisqu'elle a pour but d'atteindre la vie éternelle (39). Donc, etc.

Je prouve la 2e partie de la mineure. Une société n'est pas ordonnée par rapport à une autre, lorsque sa fin n'est pas ordonnée par rapport à une autre fin. Mais la fin de l'Église n'est ordonnée par rapport à aucune autre fin ; toutes les autres, au contraire, sont ordonnées par rapport à la sienne, puisque celle-ci est la fin dernière de l'homme. Donc, etc.

43. 2e *Proposition.* L'Église est une société parfaite, de par la volonté de son divin Fondateur.

Cette proposition peut se prouver de deux manières : la 1re en montrant l'absurdité évidente de la proposition contradictoire, et la 2e, en alléguant les témoignages positifs de la volonté divine à ce sujet. C'est pourquoi nous divisons la preuve en deux sections, dont l'une fournira le 1er argument et l'autre le 2d.

44. 1re *section de la 2e proposition. Il serait absurde d'affirmer que le divin Fondateur de l'Église n'a pas voulu constituer celle-ci en société parfaite. Preuve :* Il serait absurde

de prétendre que J.-C. Fils de Dieu n'ait pas suffisamment pourvu au bien de son Église. Mais il n'y aurait pas suffisamment pourvu, s'il ne lui avait pas conféré un pouvoir qui renfermât tous les moyens suffisants pour atteindre sa fin, c'est-à-dire s'il ne l'avait pas constituée en société parfaite. Donc, etc.

Je prouve la mineure. Si les moyens nécessaires pour atteindre la fin que se propose l'Église dépendaient d'une autre société qu'elle, c'est-à-dire de la société civile : 1° la bonne administration de l'Église deviendrait presque précaire ; 2° l'unité de l'Église serait toujours menacée, à cause des variations que subissent les sociétés civiles et de leurs dissensions ; 3° pendant les trois premiers siècles de son existence, et aujourd'hui même dans les pays infidèles, l'Église eût été à la merci de ses ennemis. Mais ce serait là ne pas avoir suffisamment pourvu à sa conservation. Donc si J.-C. n'avait pas constitué son Église en société parfaite, il n'eût pas suffisamment pourvu à sa conservation.

45. 2e *section de la* 2e *proposition.* Des témoignages positifs démontrent à l'évidence que J.-C. a constitué son Église en société parfaite.

a) Je le *prouve* 1° par la Ste Écriture. J.-C. au témoignage de la Ste Écriture a établi dans son Église des Magistrats qui ne sont propres qu'à elle, et leur a donné un pouvoir complet et parfait énoncé en des termes qui ne souffrent pas de restriction. Ainsi, parlant à Pierre son Vicaire et le Chef suprême de l'Église en S. Matth. XVI, 18 et 19, il lui dit : *Tu es Pierre, et sur cette Pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle : Et je te donnerai les clés du royaume des Cieux. Et tout ce que tu auras lié sur la terre, sera lié aussi dans le Ciel, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera délié aussi dans le Ciel* [1].

[1] Tu es Petrus et super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prevalebunt adversus eam ; Et tibi dabo claves regni cœlorum : Et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cœlis : et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. (Matth. XVI, 18, 19.)

Remarquez surtout ces mots *tout ce que* et ces expressions *sera lié dans le Ciel, sera délié dans le Ciel.* Les premiers contiennent la formule du pouvoir le plus étendu, du pouvoir qui comprend tous les moyens nécessaires pour atteindre la fin, avec la plus entière certitude. Les autres nous montrent qu'il n'y a pas de pouvoir intermédiaire entre celui de Pierre et le pouvoir céleste. De semblables paroles ont été adressées par J.-C. à tous les autres apôtres, comme on le voit au *ch. XVIII de S. Matthieu.*

b) Je le prouve 2° par la tradition et les témoignages des Pères de l'Église qui affirment : 1° Que la plénitude de la principauté et de la puissance pour le gouvernement de l'Église appartient aux magistrats de celle-ci, c'est-à-dire aux Évêques : *S. Ignace martyr Épître aux Tralliens : Qu'est-ce autre chose qu'un Évêque sinon celui qui possède toute principauté et toute puissance dans l'Église* [1] ? 2° Que l'Église a un gouvernement non seulement plus digne que le pouvoir civil, mais même plus parfait que lui. *S. Grégoire de Nazianze, Discours* 17 *à Théodose : Vous aussi, ô Empereur, la loi chrétienne vous soumet à mon empire et à mon trône. Car nous autres Évêques nous avons aussi un Empire, j'ajoute même un Empire plus excellent et plus parfait que le vôtre* [2]. 3° Qu'en dehors des magistrats de l'Église, nul n'a de droit chez elle, fût-il même Empereur ou Roi. *S. Jean Damascène. Discours* 1 *et* 2 *sur les Images : Ne cherchez pas, ô Prince, à dissoudre l'État Ecclésiastique. Car l'Apôtre a dit : Dieu a placé dans son Église certains hommes comme Apôtres, certains comme Prophètes, d'autres comme Evangélistes, d'autres comme Pasteurs et Docteurs : il n'a pas nommé les Rois* [3].

[1] Quid aliud est Episcopus, quam is qui omnem principatum, ac potestatem in Ecclesia obtinet ? (Ignatius, M. *Epist. ad Trallenses.*)

[2] Te quoque, Imperator, imperio meo et throno lex christiana subjicit imperium enim et nos quoque Episcopi gerimus : addo etiam præstantius atque perfectius (Greg. Nazianz. *Orat* 17 *ad Theodos.*).

[3] Ne tentes, Imperator, Ecclesiasticum statum dissolvere. Ait enim Apostolus : Quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia, Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores, non autem dixit Reges (Joan. Damasc. *Or.* I *et* 2, *de Imaginibus.*)

S. Théodore Studite, au témoignage de Théoctériste, dans la vie de S. Nicétas, ch. 5, reproduit la même pensée [1]. 4° Que les magistrats même les plus élevés de la société civile, pourvu qu'ils appartiennent au bercail de Jésus-Christ, sont soumis à l'Église dans tout ce qui a rapport à la réalisation de la fin de celle-ci : que s'ils ont tenté parfois de secouer ce joug, ils ne l'ont pu faire sans se rendre coupables d'une grave injustice. *Lucifer de Cagliari, liv.* 1, *en faveur d'Athanase à l'empereur Constance : Vous dites qu'en cet endroit* (Deutéronome XVII, 9), *Moïse ce grand serviteur de Dieu a fait mention du Juge d'Israël aussi bien que des Prêtres. Prouvez donc que vous avez été fait notre Juge. Prouvez que vous avez été fait Empereur pour nous contraindre par les armes à accomplir la volonté du Démon votre ami. Mais vous ne sauriez fournir cette preuve. Car, il vous a été enjoint non seulement de ne pas faire peser votre domination sur les Évêques, mais même d'obéir à leurs décrets. Que si vous tentez, au contraire, de renverser leurs décisions, si vous êtes surpris à vous laisser emporter par votre orgueil, vous êtes d'avance condamné à mort. Dès lors, comment pouvez-vous prétendre au droit de juger les Évêques, vous qui, en leur désobéissant, êtes déjà frappé de mort devant Dieu* [2]? Il importe de remarquer au sujet de cette doctrine de Lucifer de Cagliari défendant la liberté de l'Église contre l'empereur Constance, qu'elle a reçu les éloges les plus enthousiastes de tous les Pères de cette époque et de ceux qui les ont suivis. Qu'il nous suffise de rapporter ici un extrait de la réponse

[1] Voir les Bollandistes au 3 avril.

[2] Sed dicis, isto in loco (Deut. XVII. 9), Deo devotissimus Moyses quomodo sacerdotum fecit mentionem, sic et Judicis. Proba te super nos factum judicem, proba ad hoc te constitutum Imperatorem ut nos armis tuis ad omnem implendam voluntatem amici tui Diaboli perduceres. Cum probare non possis, quia præceptum sit tibi non solum non dominari Episcopis sed et ita eorum obedire statutis, ut si subvertere eorum decreta tentaveris, si fueris in superbia comprehensus, morte mori jussus sis, quomodo dicere poteris, judicare te posse de Episcopis, quibus nisi obedieris, jam quantum, apud Deum, mortis pœna fueris mulctatus. (Lucifer Calaritani, lib. I, *pro Athanasio ad Constantium Imperatorem.)*

du grand *Athanase* à l'évêque Lucifer : *Nous avons reçu les lettres et les livres de votre âme si dévouée à la religion et si sainte. Nous y avons trouvé l'image d'un fidèle disciple des Apôtres..... l'enseignement de la vérité..... la doctrine de la vraie foi... la tradition intacte de nos Pères, la droite règle de l'ordre Ecclésiastique... Vous paraissez être le temple du Sauveur qui habite en vous et qui parle par votre bouche... Croyez-moi, Lucifer, ce n'est pas vous seul qui avez parlé ainsi, mais l'Esprit-Saint avec vous,* etc [1]. Cette doctrine encore est présentée comme ayant été partout et toujours celle de tous les PP. de l'Église, dès l'origine du christianisme. Au nombre de ses plus célèbres interprètes, il faut citer en premier lieu *S. Athanase* dans son *épître aux Moines*, où se trouvent outre le témoignage du grand Docteur lui-même, ceux du légat *Hosius* de Courdoue, des Souverains Pontifes *Jules et Libère* et d'autres encore. Roskovany, dans son remarquable ouvrage qui a pour titre : *Monuments catholiques pour la défense de l'indépendance du Pouvoir Ecclésiastique*, a recueilli une foule de citations qui prouvent l'unanimité des Pères de l'Église sur ce point. Qu'on nous permette d'alléguer ici l'opinion d'un homme qui n'était pas à la vérité un Docteur de l'Église, mais qui avait intérêt, au contraire, à soutenir les prétentions du pouvoir civil. L'évidence de la vérité seule a dû l'engager à s'exprimer dans le sens catholique. Ce témoin n'est autre que le roi de France *Louis VII*. Parlant dans une de ses lettres des agressions de l'empereur d'Allemagne Frédéric I contre le pouvoir de l'Église, il dit ces sages paroles que Baronius a citées dans ses Annales à l'année 1162 n° 10 : *Cet empereur, ignore-t-il que Notre-Seigneur Jésus-Christ quand il était sur la terre a commis la conduite de ses brebis au B. Pierre et par lui à tous*

[1] Accepimus epistolas et libros religiosissimæ ac sanctissimæ animæ tuæ in quibus perspeximus imaginem Apostolicam... Magisterium veritatis... doctrinam veræ fidei... traditionem integram Patrum nostrorum, regulam rectam Ecclesiastici ordinis... Videris esse templum Salvatoris qui in te habitans hæc ipsa per te loquitur. Crede mihi, Lucifer, non tu solus hæc locutus es, sed Spiritus Sanctus, etc. (*Athan. ad Luciferum.*)

ses successeurs? N'a-t-il pas entendu dans l'Evangile le Fils de Dieu lui-même dire au Prince des Apôtres : « Simon m'aimez-vous? Paissez mes brebis. » *Y a-t-il ici une exception faite pour les rois de France ou pour certains prélats?*[1] Cette profession de foi avait été faite auparavant par d'autres rois et d'autres empereurs recommandables par leur piété. Pour ne parler que des plus connus, nous avons le témoignage de *Constantin le Grand* cité par S. Optat, de *Valentinien I* cité par Sozomène, d'*Honorius*, dans sa lettre à son frère Arcadius, au sujet de S. Jean Chrysostome, de *Valentinien III* dans la Novelle du code Théodosien sur les ordinations des Evêques, de *Théodose le Jeune* au concile d'Ephèse, de *Théodoric*, quoique arien de profession, au 4e Concile de Rome sous le Pape Symmaque, de *Justinien* dans la Novelle 83, c. 1, de *Charlemagne* Canon. *In memoriam*, Dist. 19, de l'empereur *Basile le Macédonien*, dans les derniers actes du 4e Concile de Constantinople, en l'année 869, etc.

c) *Je le prouve en 3e lieu*, par les définitions de l'Église que les Régalistes ne sauraient récuser, s'ils veulent être catholiques. Il faut citer en premier lieu la Constitution dogmatique de Jean XXII, portée le 10 des Kalendes de Novembre (22 octobre) 1327, contre Marsile de Padoue. Elle commence par le mot *Licet* et se trouve *dans Réginald, le continuateur de Baronius, à l'année* 1327 *n°* 27 *et suiv.* L'indépendance de l'Église de la puissance impériale y est clairement affirmée, ce qui revient à attribuer à l'Église la qualité de société parfaite. Le Pape y affirme en particulier : que l'Église possède un pouvoir éminemment propre à une société parfaite : celui de contraindre et de réprimer, même par la force matérielle. Marsile qui lui déniait ces droits est, pour cette raison-là même, condamné comme hérétique. 2° Il faut

[1] An ignorat prædictus Imperator, quod Dominus noster Jesus Christus cum esset in terris, B. Petro, et per eum universis successoribus ejus oves suas pascendas commisit ? Nonne audivit in Evangelio ab eodem Dei Filio eidem Principi Apostolorum esse dictum : « Simon diligis me? Pasce oves meas. » Numquid sunt hic Francorum Reges, vel aliqui Prælati excepti ?

citer encore la Bulle *in Cœna Domini*, qui compte autant d'auteurs et de confirmations qu'il y a eu de Papes, au moins depuis Martin V [1]. Si elle a cessé d'être confirmée chaque année au jour du Jeudi Saint, ce fait n'ôte rien à sa valeur et à son autorité. Bien moins pourrait-elle être infirmée par les déclamations de certains pseudo-catholiques [2]. Il y a plus : les principes proclamés dans cette bulle mémorable ne pourront jamais souffrir de défaillance. Car la doctrine de l'Église est immuable, et le principe de l'indépendance de l'Église du pouvoir civil appartient évidemment à la doctrine de l'Église. — 3° Rappelons encore toutes les Constitutions des Pontifes Romains contre le *Placet royal*. L'indépendance de l'Église y est énergiquement affirmée comme faisant partie de la doctrine catholique. Qu'il nous suffise de rappeler ici : la *Bulle* de Clément XI *Novo semper*, 29 *Nov.* 1714 ; la *Bulle Accepimus*, 11 *Janv.* 1715 ; la *Bulle* de Clément XIII *Alias ad Apostolatus*, 30 Janv. 1790 ; la *Bulle* de Pie IX *Probe nostis*, 9 *mai* 1853 [3].

46. 1re *Objection* tirée de la raison et du droit social contre la première source de nos preuves. L'Église ne saurait prétendre à un pouvoir qui embrasserait tous les moyens nécessaires pour atteindre sa fin, sans avoir de fréquents démêlés avec la société civile. Or ce serait là une source de troubles fort graves. C'est, du reste, ce qui a donné lieu à cette maxime si connue : Il y a répugnance à ce qu'il y ait un État dans l'État. Donc, etc.

a) *Réponse* 1re. Si cet argument avait quelque valeur, il aboutirait à dépouiller la société civile elle-même de tout son pouvoir. Car, il serait absurde de faire plus de cas de la félicité

[1] Voir à propos des censures que renferme la *Bulla cœnæ*, la constitution de Pie IX : *Apostolicæ Sedis*, du 12 octobre 1879.

[2] Voir Zacaria. Dissertation intitulée : « Comandi chi può, etc. » n. 6 et suivant rapprochés des numéros précédents.

[3] Voyez sur cette question Bellarmin, *Traité de l'Église*, livre. *des Laïques*, chap. xvii ; Suarez, *Traité des Lois*, livre IV, chap. i et viii, et *Défense de la Foi catholique*, livre III, chap. vi et suivant. — Zacaria, Dissertation intitulée : « Rendete a Cesare, etc. »

temporelle qui est le but de la société civile, que de la vie éternelle qui est le but de l'Église.

b) Réponse 2°. J'accorde la majeure sous la triple réserve suivante : 1° Que le] mot *fréquent* ne soit pas exagéré outre mesure. 2° Qu'on n'attribue pas au système ce qui est la faute des hommes. 3° Que par rapport à ceux-ci, on ne charge pas les magistrats ecclésiastiques des abus qui sont bien plutôt le fait du pouvoir civil. Car une expérience déjà vieille avait constaté du temps même de S. *Ambroise : Que les empereurs sont beaucoup plus avides du sacerdoce que les prêtres ne le sont de l'empire* [1].

Quant à la *mineure*. Je la *nie* complètement et voici ma raison : Le trouble n'est possible que là où aucune relation d'*ordre* n'intervient, c'est-à-dire : dans le cas où les sociétés coexistantes sont non seulement distinctes l'une de l'autre, mais même totalement séparées — là où elles ne sont en aucune manière coordonnées entre elles. Mais l'Église et la société civile sont coordonnées entre elles, de façon que la société civile, comme nous verrons bientôt, soit subordonnée à l'Église comme la vie du temps l'est à celle de l'éternité. C'est pourquoi, quand un conflit s'élève, tout a été tellement déterminé et fixé qu'il ne saurait y avoir lieu à aucun trouble, si ce n'est par la faute des hommes. Le droit naturel lui-même fournit aussitôt des règles sûres qui déterminent le jugement des difficultés survenues entre la société inférieure et la société supérieure, et même leur mode de solution (33 et suiv.).

c) J'arrive à la prétendue *répugnance d'un État dans l'État*. Fixons d'abord le sens légitime de cet axiome sonore. Il faut entendre par un État dans un autre État, deux sociétés composées des mêmes membres qui soient *parfaites* l'une et l'autre. Ceci posé : *je distingue* : Un État dans un autre État répugnerait au bon ordre, s'ils tendaient tous deux à la même fin,

[1] Cupidiores esse Imperatores sacerdotio, quam sacerdotes imperio. (S. Ambros. *Epist. ad Soror.*)

je l'accorde; s'ils tendent à une fin différente, *je sous-distingue:* si les deux fins sont absolument opposées, *je l'accorde*: si elles le sont accidentellement, *je distingue encore:* si elles ne sont nullement coordonnées *soit*, si elles sont coordonnées, *je le nie*. Mais il est évident: 1° Que l'Église n'a pas la même fin que la société civile; que leurs buts sont, au contraire, tout à fait différents. 2° Que la fin de l'Église et celle de la société civile ne sont pourtant pas opposées l'une à l'autre, mais s'entr'aident merveilleusement. *Voyez à ce sujet S. Augustin, Lettre* 5, *en d'autres éditions* 138, *à Marcellin;* parmi les protestants voyez *Leibnitz, Lettre critique contre Püffendorf* § 6; parmi les catholiques *Nonnotte, Dictionnaire philosophique sur la religion au mot christianisme, Article VII.* 3° Que la fin de l'Église et celle de la société civile sont coordonnées entre elles, de manière que celle-ci soit subordonnée à celle-là[1].

47. 2e *Objection.* La juridiction complète, telle qu'elle doit exister dans une société parfaite, embrasse les droits de *majesté*, comme on dit, et exige un *territoire* où ils puissent s'exercer. Mais l'Église 1° n'a pas de territoire; 2° Elle n'a pas les droits de majesté. Car d'abord elle est une société spirituelle, et par suite elle ne doit user que de moyens spirituels et renoncer aux moyens temporels, selon l'avis de S. Paul dans sa 2e *Epit. à Timothée II*, 4. Ensuite son divin Fondateur lui impose le devoir de rejeter loin d'elle tout esprit de domination (*Luc XXII*, 25, 26). Enfin les droits de la liberté d'après le dogme chrétien lui-même doivent être respectés, jusque dans les moyens employés pour atteindre la fin spirituelle de l'Église. Les armes et la puissance des magistrats ecclésiastiques sont les exhortations, les larmes, la patience, rien de plus. C'est encore ce que dit *S. Paul*, 2 *Tim. IV*, 2,5. *S. Ambroise* est d'accord avec lui quand il s'écrie dans son *Sermon contre Auxence:* « *Je pourrai gémir, je pourrai pleu-*

[1] Voir à ce sujet la réclamation du siège Apostolique adressée au duc de Bavière Maximilien, l'an 1803, § *Denique prætereunda* dans Roskovany. Monum. cath. Tom. III p. 649.

rer... Ce sont-là les moyens de défense du prêtre: je ne dois, ni ne puis résister autrement [1]. » Et *S. Jean Chrysostome, commentant le passage d'Isaïe : J'ai vu le Seigneur*, s'exprime ainsi dans sa *IVe homélie : « Il appartient uniquement au prêtre de faire des reproches, d'avertir avec audace et liberté, et non pas de courir aux armes, de prendre le bouclier, de brandir la lance, de tendre l'arc, de lancer des flèches. Non : il ne doit que faire des représentations et montrer de la fermeté* [2] . » Cette opinion enfin est celle de tous les Docteurs catholiques qui dénient à l'Église tout au moins le droit du glaive. Donc, etc.

Réponse. Définissons de nouveau le sens de certaines expressions : 1° Par le mot *Majesté* (de là vient l'expression droits de Majesté) nous entendons l'*empire*, c'est-à-dire l'ensemble des droits qui appartiennent à un pouvoir parfait. 2° Par le mot *territoire* nous entendons ici un lieu où une société quelconque a le droit d'exercer sa juridiction, par le fait d'une servitude active, bien que le domaine civil de ce lieu appartienne à d'autres (*Voir ce que nous avons dit au n.* 34, l. *c.*, 2e *Rép.*). Ces notions présupposées : *J'accorde la majeure* dans toute son étendue, et je réponds en détail à la mineure.

a) 1. L'Église, dit-on, n'a pas de territoire ; dans le sens que nous venons d'indiquer et le seul dont il s'agisse ici, *je le nie.* Le droit d'exercer sa juridiction est un corollaire inévitable de l'existence *légitime*, même *nécessaire* de l'Église. Car le devoir d'atteindre sa fin oblige tous les hommes. Mais une fois admis que l'existence de cette société est un fait légitime et nécessaire, que de sa nature et de par la volonté de son divin Fondateur, l'Eglise est une société parfaite et indépendante, comme nous l'avons démontré plus haut, cette même société ne peut pas être dépourvue des moyens qui lui sont

[1] Dolere potero, potero flere... Talia enim munimenta sunt sacerdotis : alitor nec debeo nec possum resistere. (S. Ambros. *Serm. contra Auxent.*)

[2] Sacerdotis est tantum arguere et audacter et libere admonere, non movere arma, non clypeos usurpare, non vibrare lanceam neque arcum tendere, neve jacula mittere, sed arguere tantum et constantiam ostendere. (S. Joan. Chrys. *Hom. IV, in illud Isaïæ : Vidi Dominum* etc.)

nécessaires pour sa conservation. Or, au premier rang de ces moyens, se trouve précisément le droit d'exercer sa juridiction (*voir tout l'article* 1er *de la* 1re *section*). Donc de même que le territoire appartient aux magistrats civils pour qu'ils y pourvoient à la félicité temporelle de la société qui leur est confiée, de même aussi, il appartient à l'Église, pour que celle-ci puisse y poursuivre sa fin qui est de l'ordre le plus élevé, et à laquelle la fin temporelle doit être subordonnée. Mais, comme il n'est personne ici-bas, qui ne soit tenu de tendre à la fin de l'Église, comme celle-ci est de sa nature et par le fait de sa divine Institution, *catholique*, il s'ensuit que le monde entier est le territoire de l'Église, et cela d'après la volonté divine clairement exprimée en *S. Matthieu XVI*, 15, 16, confirmée aux *Actes des Apôtres V*, 29, et ailleurs. *S. Bernard* a donc raison de dire au Pape Eugène III, dans son traité *de la Considération, L. III, ch.* 1 : « *Il faudrait sortir du monde pour trouver quelque chose qui ne soit pas confié à votre sollicitude* [1]. » Il existe un décret de la Congrégation du S. Office rendu en 1644, et approuvé par Innocent X, qui condamne comme *schismatique* et *hérétique* la proposition affirmant : que les Souverains Pontifes, quand ils envoient leurs Constitutions en des pays soumis à la domination temporelle d'autres princes, portent des lois *sur un territoire étranger*. Cette même assertion a été une seconde fois réprouvée et condamnée par Clément XI dans sa *Constitution Accepimus, du* 11 *Juin* 1715 [2].

b) On dit 2° : Que l'Église ne possède pas les *droits de Majesté*. Dans le sens que nous les avons expliqués, *je le nie*. Car l'Église étant une société parfaite, doit avoir tout l'ensemble des droits qui appartiennent à une semblable société. Mais, cet ensemble, comme nous l'avons dit, est précisément ce qu'on appelle *droits de Majesté*.

[1] Orbe exeundum est ei, qui forte volet explorare, quæ non ad tuam pertinent curam. (S Bernard. *De consider.*, livre III, chap. 1)

[2] Voir réclamation du Siège Apostolique citée tout à l'heure, § *Sed tamen*.

Quant aux preuves alléguées j'y réponds en détail :

c) A la 1re : L'Église, dit-on, étant *une société spirituelle* ne doit user que de *moyens spirituels. Je distingue* les deux parties de *l'antécédent.* L'Église est une société spirituelle par rapport à sa fin, *je l'accorde ;* par rapport à sa *matière,* c'est-à-dire aux membres dont elle est composée, *je le nie.* Car elle est une société d'hommes, et non pas de simples esprits. Elle doit user de moyens spirituels, c'est-à-dire de moyens qui soient proportionnés à la fin spirituelle qu'elle se propose d'atteindre, *je l'accorde;* de moyens qui, de leur nature et dans leur essence, soient uniquement spirituels, *je le nie.* Tout homme de sens comprendra sans peine, en effet, que les hommes (composés de corps et d'esprit) ne sauraient être conduits, corrigés et contenus dans le devoir, en un mot, dirigés vers une fin quelconque, fût-elle même spirituelle, par des moyens purement spirituels. Nous avons eu soin de dire précédemment que la matière, la qualité et la proportion des moyens doivent être déterminées par les exigences de la fin à atteindre [1].

d) 2° On nous dit : que l'Église, en vertu du passage de la 2e Ep. à Timothée II, 4, *Nul qui combat pour Dieu ne doit s'immiscer dans les affaires du siècle* [2], doit rester en dehors des affaires temporelles. *Je distingue :* elle doit s'abstenir de celles qui l'éloigneraient de sa fin propre, *je l'accorde ;* de celles qui seraient des moyens pour l'atteindre, *je le nie.* Cette distinction expliquerait le texte de l'Apôtre s'il était applicable à la question que nous traitons ; mais les théologiens font voir qu'il n'a aucun rapport avec elle [3].

e) 3° L'Église, dit-on, doit être étrangère à tout esprit de domination, selon le passage de S. Luc *Ch. XXII*, 25, 26. *Je distingue :* si par *domination* on entend *l'esprit d'ambition*

[1] Taparelli, *Essai de droit naturel,* n. 1432.

[2] Nemo militans Deo implicat se negotiis secularibus. (2 *Timoth.* II, 4.)

[3] Bellarmin. *Controv. du Pontife romain*, livre V, chap. x, § 5e objection.

qui porte à se soumettre les autres pour satisfaire son orgueil ou ses intérêts personnels, l'Église doit l'avoir en horreur, *je l'accorde*. Si au contraire le mot *domination* ne dénomme que la fonction de régir, et d'administrer convenablement les moyens propres à la conduire à sa fin, *je le nie*. Autant vaudrait dire, en effet, que l'Église doit rester étrangère à son devoir, ce qui serait non seulement une impiété, mais une ineptie. La même distinction pourra servir à interpréter le texte : *Les rois des nations, etc.* qu'on nous oppose encore ; et cette interprétation sera parfaitement justifiée si l'on veut faire attention à la circonstance où ces paroles ont été prononcées, à la comparaison tirée des rois de la terre, ou mieux encore des rois *des nations*, c'est-à-dire des *infidèles* qui se laissaient guider avant tout par l'esprit d'ambition et d'orgueil [1].

f) La 4e preuve alléguée affirme : que le dogme chrétien lui-même veut que la liberté humaine soit respectée jusque dans les moyens que l'Église emploie pour atteindre sa fin, par suite : elle refuse à l'Église tout pouvoir coactif. Avant d'y répondre catégoriquement je ferai remarquer : 1° que cette objection touche à deux points de la doctrine chrétienne : le 1er qui affirme la nécessité de la liberté pour qu'il puisse y avoir mérite réel, et par suite pour atteindre la fin de l'Église ; le 2d qui exige que les hommes soient amenés librement à l'Église et non pas contraints par la violence ; 2° qu'aucun de ces deux points du dogme chrétien n'atteint *le pouvoir coactif* dont il est question. En effet : ce ne peut être le premier, puisque la liberté nécessaire au mérite est *la liberté étrangère à toute nécessité intrinsèque* et non pas la liberté *exempte de toute nécessité extrinsèque* ou *de toute coaction*. Celle-ci ne saurait être un obstacle à la faculté de mériter, et par suite à la réalisation du but de l'Église. Bien plus, la coaction dont use l'Église favorise, au

[1] Voyez Bianchi, *De la police extérieure de l'Église*, livre I, chap I, § 8.

contraire, ces deux objets, comme le fait voir *saint Augustin : Lettre* 185 *ou* 50, *ch.* 3 *et suiv.* Ce ne peut être non plus le second, parce qu'il ne concerne que ceux dont le baptême n'a pas encore fait des sujets de l'Église. Mais le pouvoir coactif dont il est question ici ne regarde que les hommes baptisés dont la direction et le gouvernement ont été confiés à l'Église, par Jésus-Christ lui-même. L'Église, à moins de vouloir être une mère négligente (*Prov. XIII.* 24 ; *XXIII*, 13, 14), doit donc les corriger, pour empêcher qu'ils ne se perdent ; elle doit les contenir dans le devoir, pour les empêcher de perdre les autres [1].

D'après ces notions préliminaires, je réponds à l'argument : Le dogme chrétien lui-même, disait-on, veut que la liberté humaine soit respectée, etc. *Je distingue :* S'il est question de l'aptitude à mériter ou à démériter, la liberté de nécessité, comme on l'appelle, doit être sauve, *je l'accorde;* la liberté de toute contrainte extérieure, *je le nie.* S'il est question de conduire extérieurement les hommes à la fin que se propose l'Église, c'est-à-dire au salut éternel, *je distingue* de nouveau : la liberté de toute contrainte extérieure doit être sauvegardée chez les infidèles que l'on voudrait faire entrer dans l'Eglise, *je l'accorde ;* chez les chrétiens qui sont soumis à la sollicitude et au pouvoir de l'Église, *je le nie.*

g) La 5e preuve s'appuie sur un passage de la 2e *Epître de saint Paul à Timothée IV*, 2, 5, pour établir que l'Église n'a d'autres armes que les exhortations et les larmes. *Je nie* la valeur du passage allégué. Car 1° : les paroles de l'Apôtre sont plutôt contraires que favorables aux prétentions de nos adversaires. Elles sont, en effet, générales et assez dures. « *Réprimandez*, dit-il, *faites des reproches, insistez à temps et à contre-temps* [2]. » Elles comprennent donc tous les moyens que la nécessité réclame (*Voir encore* 1 *Cor. IV*, 21).

[1] S. Aug. *Lettres* 185 ou 50 ; 93 ou 40 et surtout son livre *contre audence*, chap. xix.

[2] Insta opportune, importune ; argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. (2 *Timoth.* IV, 2.)

2° Si l'Apôtre recommande *la patience* et *l'enseignement*, il faut encore une fois savoir discerner le vrai sens de ces paroles. Ces moyens devront être employés aussi longtemps que la nécessité ou tout autre motif légitime n'exigeront pas des mesures plus sévères ; *je l'accorde.* Ils devront l'être exclusivement, *je le nie.* Voyez sur ce point saint Augustin, *Lettre à Boniface; c'est la* 185e *ou la* 50e *selon les diverses éditions.* Le grand Docteur y parle, avec sa sagesse ordinaire, de la patience dont use l'Église. Elle imite, dit-il, Jésus-Christ lui-même dans les châtiments physiques, qu'elle inflige aux coupables. Ajoutons en 3e lieu que dans l'examen de ces textes, il faut tenir compte du temps où ils ont été écrits. L'Église, en effet, ne pouvait user de toute la plénitude de son pouvoir, lorsqu'elle vivait encore sous la domination ennemie des infidèles.

h) 6° On nous oppose plusieurs passages des Saints Pères. *Je réponds d'abord* en général : que la doctrine des Pères ne peut être déterminée par certains passages isolés pris chez quelques-uns d'entre eux, séparés de leur contexte et des circonstances où ils ont été écrits. Nous avons nous-mêmes, d'ailleurs, fourni la preuve que la doctrine commune et certaine des Pères de l'Église est diamétralement opposée aux principes des Régalistes.

2e *Réponse.* Examinons pourtant les passages cités par nos adversaires. Ceux de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome sont complètement en dehors de la question qui nous occupe. Saint Chrysostome parle du grand prêtre de l'ancienne loi, Azarias, contre lequel, dit-il : « *Le Roi (Ozias) faisait marcher des troupes, contre lequel il déployait un grand appareil guerrier et toute sa puissance*[1]. » Saint Ambroise parle de sa propre personne qu'une troupe de soldats goths tenait assiégée, par ordre de l'empereur Valentinien. Tous deux par conséquent s'occupent non seulement

[1] Rex (Ozias) arma movebat, et clypeos et hastas, suamque intentabat potentiam. (S. Joan. Chrys.)

d'un cas extraordinaire, mais d'une guerre, d'une sédition à exciter, ce qui est fort éloigné de notre sujet. Sans doute saint Thomas de Cantorbéry a proclamé que *l'Église ne doit pas être défendue comme on défend un camp;* mais est-il possible de douter des sentiments qui animaient ce courageux martyr, par rapport à l'indépendance de l'Église et au pouvoir absolu dont elle dispose pour atteindre sa fin? Il y a d'ailleurs une différence énorme entre ces deux assertions : que l'Église est une société parfaite; et qu'elle a le droit d'exciter une sédition contre les Princes des pays où elle est répandue. La raison de cette différence n'est pas difficile à saisir : 1° La loi ecclésiastique elle-même interdit aux évêques le jugement des causes capitales, et à plus forte raison le droit de faire la guerre. 2° Que si l'on voulait prétendre démontrer par les principes de la simple raison que ce pouvoir fait partie intégrante des droits de toute société parfaite, il n'en demeurerait pas moins vrai que l'Église ne saurait convenablement en faire usage. Car il deviendrait infailliblement la source des maux les plus graves. Je ne partage donc pas sur ce point l'opinion du savant Bianchi dans son livre : *De la puissance indirecte de l'Eglise, t.* I, *pag.* 44 *et suiv. et pag.* 529 *et* 557 [1].

i) 7° On nous dit que tous les Docteurs de l'Église lui dénient du moins *le droit du glaive.*

Je réponds 1° Cette unanimité des Docteurs, n'est rien moins que vraie. Il en est au contraire parmi eux qui condamnent sévèrement ceux qui dénient ce droit au Pape et au Concile général.

Je réponds 2° Examinant la chose en elle-même, nous constatons que l'exercice immédiat de ce droit est interdit par la loi ecclésiastique seule aux magistrats inférieurs de l'Église. Quant au Souverain Pontife et au Concile général dont aucune loi ecclésiastique ne peut restreindre le pouvoir, il faut remarquer :

[1] Voir Taparelli *Essai de droit naturel*, note CXVI.

a) Qu'il est hors de doute qu'ils ont ce pouvoir au moins *médiatement;* c'est-à-dire qu'ils peuvent exiger d'un prince catholique que les coupables soient punis par le glaive, si le bien de l'Église le réclame impérieusement. Les intérêts de l'Église, en effet, ne seraient pas suffisamment garantis si elle n'était pas en possession d'un droit réel sur tout ce qui lui est nécessaire.

b) Qu'il serait impossible de prouver que ce droit ne peut pas être exercé *immédiatement* par le premier magistrat de l'Église. Le contraire ressort, en effet, des principes du droit naturel ; c'est une conséquence de ce fait : que l'Église est une société parfaite. De plus, il n'y a, dans le droit divin, aucun passage où cet exercice soit vraiment prohibé. Ceux qu'on allègue montrent bien l'absence complète d'arguments solides. Que prouve en effet cet endroit de saint Matthieu (XXVI. 52), où Jésus-Christ dit à saint Pierre, *qui était à cette époque un simple particulier, de remettre son épée dans le fourreau?* Que prouve cet autre endroit de la 2e *Ep. aux Corinthiens X*, 4, où saint Paul, voulant faire connaître la force de son pouvoir, leur dit : *Les armes avec lesquelles nous combattons ne sont pas des armes charnelles* (c'est-à-dire *ni fragiles ni futiles*). *Elles sont la puissance de Dieu même pour réduire toutes les résistances.* Il est bien plus ridicule encore de venir nous parler de la mansuétude qui convient à l'Église, comme si cette vertu pouvait être en opposition avec l'exercice nécessaire de la justice. On pourrait alléguer peut-être avec un peu plus d'apparence de raison que l'Église n'a jamais fait usage du droit dont nous parlons — mais cette preuve elle-même ne serait guère solide. Comment décider, en effet, si l'Église s'est abstenue parce qu'elle ne croyait pas à son droit, ou parce qu'elle ne jugeait pas opportun d'en user — parce qu'elle craignait que l'exercice de ce droit pourrait être la source d'un plus grand mal — ou parce qu'elle avait à sa disposition le ministère de la société civile prête à la seconder [1].

[1] Voir ce que dit à ce propos, bien qu'il soit question d'une toute

ARTICLE II

Du rang qu'occupe l'Église de Jésus-Christ, relativement aux autres sociétés.

48. Pour donner à cette comparaison que nous allons faire entre l'Église et les autres sociétés toute la rigueur désirable, nous ferons remarquer d'abord : qu'il existe deux sociétés supérieures dans lesquelles toutes les autres sont renfermées : l'Église et la société civile.

Je le prouve. Toute société a pour but de faciliter aux hommes, par l'union de leurs efforts, l'acquisition de certains biens qui forment leur bonheur et qu'ils ne pourraient atteindre à l'aide de leurs forces isolées (6). Mais tous les biens qui forment le bonheur de l'homme sont compris : ou dans le bonheur temporel ou dans le bonheur éternel. Or l'Église embrasse celui-ci et la société civile embrasse celui-là. Donc, toutes les sociétés sont comprises ou dans l'Église ou dans la société civile.

C'est pourquoi toutes les sociétés, si on les considère par rapport à l'Église, peuvent se diviser en deux catégories : les sociétés *homogènes* et les sociétés *hétérogènes*. Sont *homogènes* toutes celles qui ne sont que des fractions de l'Église, soit qu'elles embrassent toute la fin de l'Église, sous la direction du même gouvernement qu'elle; soit qu'elles n'en embrassent qu'une partie, comme un ordre religieux par exemple, etc. Sont *hétérogènes* toutes les sociétés qui sont des fractions de la société civile, puisqu'elles poursuivent un but différent de celui de l'Église. Telles sont par exemple les associations militaires, commerciales, etc.

49. De là découlent trois corollaires :

I. L'Église, considérée dans ses rapports avec les sociétés qui lui sont *homogènes,* leur est incontestablement supérieure, et ces sociétés lui doivent une obéissance complète. Car elles ne sont que des parties d'un même tout.

autre matière, Pallavicini, *Histoire du Concile de Trente*, livre XXII chap. IX, n. 8.

II. Quant aux sociétés *hétérogènes*, toutes les questions qui peuvent être soulevées à leur sujet rentrent dans la question unique de la prééminence de l'Église sur la société civile, puisque ces sociétés ne sont que des fractions de la dernière.

III. Ces deux premiers corollaires font voir : que la question dont nous allons nous occuper dans cet article, celle de la prééminence de l'Église sur toutes les autres sociétés, revient à examiner si l'Église est une société d'un rang supérieur à celui qu'occupe la société civile. Pour rendre la solution du problème aussi claire que possible, nous ferons remarquer d'abord que la *prééminence* d'une société sur une autre se présente sous un triple aspect ; ensuite nous pénétrerons dans la nature intime de la société civile, et enfin. nous classerons les différentes espèces de sociétés civiles, d'après leurs rapports avec l'Église.

50. Et d'abord nous disons que la primauté d'une société sur une autre se présente sous un triple aspect :

1° Elle peut exister sans que la société supérieure ait aucun droit de juridiction sur la société inférieure. Dans ce cas, la société inférieure commettra une injustice à l'égard de la société supérieure, si elle lui cause un dommage quelconque, mais elle ne pourra pas être ramenée à son devoir par l'autorité propre de la société lésée. Cette primauté-là ne saurait être celle d'une société suprême qui n'en voit aucune autre à laquelle elle puisse recourir. Si pourtant une semblable prééminence existait quelque part, ce ne serait que par une disposition exceptionnelle de la divine Providence qui l'aurait voulu ainsi. 2° La primauté peut exister dans des conditions tout à fait différentes. La société supérieure peut avoir sur son inferieure une juridiction tellement parfaite, que celle-ci lui soit soumise d'une façon *absolue* et *directe*. Dans ce cas, la société supérieure aura le droit de régir et d'administrer directement son inférieure dans tous les détails. Cette primauté ne peut exister qu'à l'égard des sociétés inférieures qui sont homogènes. 3° La primauté peut être unie à une juridiction indirecte. Dans ce cas, ce n'est

qu'accidentellement que la société majeure pourra exercer son pouvoir sur la société inférieure, c'est-à-dire lorsque sa propre fin ou sa propre conservation l'exigeraient. Ce mode de primauté convient surtout à une société majeure à l'égard des sociétés hétérogènes. Toutes ces notions deviendront plus claires par les détails dans lesquels nous allons entrer.

51. Arrivons à déterminer la nature de la société civile. Prise dans son essence, et dans les caractères qui la distinguent de la société ecclésiastique :

I. La société civile ne peut être définie de telle façon qu'on lui donne pour fonction propre de régler et de défendre, dans la mesure de ses forces, tous les droits des citoyens. Cette définition a en effet plus d'un défaut :

a) Ces mots *tous les droits des citoyens*, si on leur donnait une extension indéfinie, pourraient donner lieu à étendre le pouvoir de la société civile bien au-delà de ses limites naturelles. Le mot *droit* pris dans son acception la plus large les comprend tous, *les droits religieux* aussi bien que les autres. Or ce serait là ouvrir une voie détournée à l'usage détestable *des appels comme d'abus*. Il suffira que quelqu'un se croie lésé par l'autorité ecclésiastique, pour qu'il ait recours à l'intervention de l'État, en faveur de ses droits. Mais la société civile, en tant que nous la considérons dans ses rapports avec l'Église, sortirait ainsi de ses limites naturelles. Car, ou il n'existe aucune distinction entre la société civile et la société ecclésiastique, ou, s'il en existe une, elle doit précisément consister en ce que les affaires de religion, et par suite le jugement à porter sur les droits religieux, soient du domaine exclusif du pouvoir ecclésiastique (*Voir Article précédent, surtout le n° 44 et suiv.*).

b) D'autre part, les mots *régler et défendre les droits*, sans rien qui les explique, restreignent le pouvoir civil dans des bornes trop étroites. Car en prenant les mots *régler les droits*, dans le sens le plus favorable, ils ne peuvent signifier autre chose que le *pouvoir judiciaire*, et cette fonction du pouvoir législatif qui détermine les véritables droits des citoyens.

Quant au mot *défendre* ou *protéger* qu'on y ajoute, il n'indique rien si ce n'est cette fonction du pouvoir coactif destinée à la défense des droits des citoyens. Mais, puisque tout le pouvoir de la société civile est compris, d'après la définition, dans ces seules fonctions, il s'ensuit qu'elle n'a d'autres droits, ni d'autres devoirs que de *sauvegarder la sécurité publique*, pour sauvegarder les droits de chacun. Or cela n'est pas. Car les hommes demandent à la société civile non seulement la paix et la sécurité, mais la félicité temporelle dans la mesure possible à atteindre. S'il en était autrement : 1° la société civile ne serait pas une société suprême, dans son genre, et, par suite, elle ne serait pas une société parfaite. En effet, elle n'embrasserait pas la félicité temporelle dans toute son étendue, mais seulement une partie de celle-ci. Dès lors, il serait aisé d'imaginer une société qui embrasserait la félicité temporelle dans toute son extension, et la société civile ne serait plus qu'une *simple association*, faisant partie de celle-là (34, *b.*). 2° La société européenne ne serait redevable à ses membres de rien de plus qu'une société nomade; ce qui est absurde (10).

II. Pour se faire une idée exacte de la nature de la société civile, il ne faut pas s'imaginer qu'elle puisse se contenter de poursuivre la seule félicité temporelle, et se tenir pour ainsi dire *passive* dans les questions qui intéressent la religion et la probité. C'est ce système que quelques publicistes expriment avec une rare crudité d'expression quand ils disent : *que la loi doit être athée*. Or, il est de la plus haute importance pour le bonheur temporel, que la société tienne compte de la religion et de la probité. Car l'oubli de ces deux grands éléments de la prospérité sociale entraîne presque inévitablement la ruine du bonheur temporel, puisqu'ils sont la base la plus solide de la bonne foi humaine qui est elle-même le lien des sociétés [1]. Il n'est personne qui ne

[1] Voir S. Thomas ou l'auteur du *Gouv. des Princes*, livre I, chap. XIV et ce que nous dirons nous-même au n. 60.

voie que la société civile doit prendre à cœur les intérêts de la probité et de la religion, d'après l'ordre établi de Dieu lui-même, c'est-à-dire sous la dépendance de l'Église à qui cette mission a été directement confiée. Sans cela, le pouvoir de la société civile serait un pouvoir désordonné, et par suite illégitime. Ce pouvoir pourrait aisément s'écarter de la vraie notion et des limites réelles de la probité et de la religion. De cette façon, il serait, pour la société, un sujet de trouble et de désordre plutôt qu'un pouvoir tutélaire.

III. De ce que nous venons de dire il résulte : que *la société civile a pour fonction directe de s'occuper du bonheur temporel de ses membres, et pour fonction indirecte de défendre la religion et la probité. Mais elle ne peut exercer cette dernière fonction, si ce n'est sous la dépendance de l'Église, à laquelle seule a été directement confiée la garde de la religion et de la probité.* Telle est la formule qui donne une idée exacte de la nature de la société civile [1].

[1] Le R. Monsieur Ward, a inséré dans la *Revue de Dublin, Nouvelle Série, n.* 1. *Juillet* 1862, une étude critique sur notre opuscule, où il reproche à notre théorie de rendre malaisée la distinction entre la société ecclésiastique et la société civile. Car la conséquence de notre théorie serait, dit-il, que *la société civile aurait pour sa fin propre la félicité spirituelle et non pas la félicité temporelle.*

Cette critique de l'illustre savant est, peut-être, motivée par la concision excessive de l'Auteur. Mais, si l'on examine la chose de plus près, on s'apercevra, sans peine, qu'il suffira de faire disparaître une équivoque. Peut-être pourrait-on accorder que la *félicité spirituelle* soit regardée comme la fin dernière de la société civile, puisque en définitive, elle est la fin dernière de toute la vie humaine. Mais pour être la fin dernière, elle ne serait pas la fin *propre* de la société civile. En effet, pour qu'elle fût la fin propre, il faudrait que le soin de la félicité spirituelle eût été *directement* confié à la société civile. Or, l'Auteur n'a jamais énoncé une erreur semblable. En outre, M. Ward observe lui-même, que l'Auteur a eu soin d'avertir (n. 7) *que la nature des sociétés, se trouve déterminée par la fin adéquate de celles-ci.* Or, la conclusion rigoureuse de ce principe, pour le cas qui nous occupe, est : que la fin de la société civile doit être déterminée, non seulement d'après sa fin dernière, mais encore et surtout d'après sa fin prochaine. De plus, la fin dernière elle-même de la société civile ne peut être prise simplement, mais dans son essence adéquate, c'est-à-dire, avec toutes les conditions et réserves qui l'accompagnent. Ces conditions sont : que la sollicitude du bonheur spirituel de ses membres peut tomber à la charge de la société civile, mais indirectement et sous la dépendance de l'Église. Ceci posé : il est aisé de voir qu'il existe entre la société civile et l'Église plus d'une *opposition*

52. Enfin, quand on étudie les rapports de l'Église et de l'État, il faut distinguer trois espèces de sociétés civiles. Il en est qui sont à peu près complètement soustraites à sa puissance, ce sont les sociétés civiles des infidèles. D'autres sont à la vérité soumises à son pouvoir, mais séparées d'elle, comme les sociétés civiles des schismatiques et des hérétiques. D'autres enfin lui sont unies et lui rendent l'obéissance qu'elles lui doivent. Ce sont les sociétés civiles des nations catholiques. Nous allons parler des rapports de l'Église avec chacune de ces sociétés. Nous ne nous contenterons pas d'établir en général, et d'une façon pour ainsi dire abstraite, la suprématie de l'Église sur la société civile, mais nous nous efforcerons de faire voir jusqu'où peuvent légitimement s'étendre, en cette matière, le pouvoir et les droits de l'Église.

§ 1.

De la primauté de l'Église et du pouvoir qu'elle possède relativement aux sociétés civiles des peuples catholiques.

53. La société civile parmi les nations catholiques diffère de la société civile chez les autres peuples, en ce que la première se compose de la même agrégation d'hommes que l'Église de Jésus-Christ. Par ce seul fait, elle ne constitue pas un corps réellement distinct et séparé du corps de l'Église. Mais toutes deux ont à tenir compte de la double alliance, de la double obligation contractées par cette multitude qui poursuit le bonheur temporel, sous la direction du pouvoir civil, et le bonheur éternel sous la direction de

et par suite plus d'une différence. Ce qui, en effet, dans la société civile est *indirect* et *dépendant*, se trouve être direct et indépendant quand il s'agit de l'Église. Au contraire ce qui est la fin propre de la société civile, à savoir la félicité temporelle, ne peut tomber qu'*indirectement* sous le pouvoir de l'Église, c'est à dire pour autant que les besoins de sa fin spirituelle le réclament. L'auteur du livre du *Gouvernement des Princes* livre I, chap. XIV, part de ces mêmes distinctions pour établir la différence entre une compagnie de constructeurs de navires et une compagnie de matelots, tout en affirmant, que la fin des matelots est la navigation, qui est aussi la fin *dernière* des constructeurs de navires.

l'Église. Cette multitude néanmoins, doit être convaincue que la vie éternelle est sa fin dernière à laquelle sont subordonnées la félicité et la vie temporelles. Car, sans cette conviction appuyée sur la foi divine, on ne saurait appartenir à l'Église, ni porter à bon droit le nom de catholique. Or, d'après ces donnees, voici la vraie notion d'une societé civile au sein du catholicisme : C'est une réunion d'hommes qui s'appliquent à réaliser le bonheur temporel, tout en le considérant comme subordonné à la félicité éternelle et aux efforts à faire pour l'atteindre. Ils croient, en même temps, que le bonheur de l'autre vie ne saurait être réalisé que sous le gouvernement et la direction de l'Église catholique. Ces simples remarques préliminaires nous permettent de décider aussitôt si l'Église possède un droit de prééminence sur la société civile et jusqu'où s'étendent les droits de cette prééminence. Il sera bon de se rappeler, en même temps, ce que nous avons dit en général des sociétés composées des mêmes membres (28 et suiv.).

54. 1re *Proposition*. Dans les choses temporelles, et sous le rapport de la fin temporelle, l'Église n'a aucun pouvoir dans la société civile.

1. *Je le prouve par la raison*. Tout ce qui se fait dans les choses temporelles, et sous le rapport de la fin temporelle est en dehors du but de l'Église. Mais c'est une règle générale que nulle société n'a de droits sur les objets qui sont en dehors de sa fin propre (12). Donc, etc. (Voyez encore ce que nous avons dit au nº 29.)

2. *Je le prouve par la doctrine même de l'Église :* Le Pape S. Gélase écrit à l'empereur Anastase : *En ce qui concerne l'ordre de l'administration publique, les Évêques de l'Église, sachant que l'empire vous a été donné par la disposition de Dieu, obéissent eux aussi à vos lois* [1]. Grégoire II dit à son tour dans sa 2e lettre à Léon l'Isaurien : *De même que le Pon-*

[1] Quantum ad ordinem pertinet publicæ (civilis) disciplinæ, cognoscentes imperium tibi superna disposi ione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites. (Gelas. *Epist. ad. Anast. Imp.*)

tife n'a pas le droit d'examiner ce qui se passe au palais, et de conférer les dignités réservées au prince, de même l'Empereur, etc. [1] Le IV Concile de Latran, ch. 42 s'exprime en ces termes :

De même que nous voulons que les laïques n'usurpent pas les droits du clergé, nous devons vouloir aussi que le clergé ne s'empare pas des droits des laïques. C'est pourquoi nous interdisons à tous les clercs, que nul, sous prétexte de liberté ecclésiastique, n'étende à l'avenir sa juridiction au préjudice de la justice séculière. Nous leur enjoignons au contraire de se contenter des constitutions écrites et des coutumes approuvées jusqu'ici, pour que, par une juste distribution, ce qui est à César soit rendu à César et ce qui est à Dieu le soit à Dieu [2]. Ces citations suffisent, car il s'agit d'un point qui est hors de contestation.

De là découlent les conséquences suivantes :

a) Une société civile bien que composée de catholiques n'est pas subordonnée à l'Église, en ce qui touche les affaires temporelles et sa fin temporelle; elle est au contraire parfaitement indépendante.

b) Les passages des SS. Pères qui affirment l'indépendance de la société civile vis-à-vis de l'Église doivent être entendus dans le sens de cette proposition.

55. 2e *proposition*. S'il arrive que : soit par la nature même des choses, soit accidentellement, la fin de l'Église entre en concurrence avec les droits de la société civile, quand bien même les intérêts engagés seraient de l'ordre temporel,

[1] Quemadmodum Pontifex introspiciendi in Palatium potestatem non habet ac dignitates regias deferendi, sic neque Imperator, etc. (S. Gregorius II, *ad Imp. Leonem Isaurum, Epist.* 2a.)

[2] Sicut volumus ut jura clericorum non usurpent laici, ita velle debemus ne clerici jura sibi vindicent laïcorum. Quocirca universis clericis interdicimus ne quis prætextu ecclesiasticæ libertatis suam de cetero jurisdictionem extendat in præjudicium justitiæ secularis, sed contentus existat constitutionibus scriptis, et consuetudinibus hactenus approbatis, ut quæ sunt Cæsaris reddantur Cæsari, et quæ sunt Dei Deo recta distributione reddantur. Conc. Later.IV. C. 42.

l'Église a le droit de faire usage de son pouvoir, et la société civile doit lui céder le pas.

I. *Je le prouve par la raison.* Dans toutes les circonstances ou la fin d'une société doit prendre rang après la fin d'une autre, la première société pour le même motif doit céder le pas à la seconde. Or, d'après des principes qui sont hors de contestation parmi les catholiques, chaque fois qu'il y a conflit soit essentiel, soit accidentel, entre la fin de la société civile qui est la félicité temporelle, et la fin de l'Église qui est le salut ou la vie éternelle, la félicité temporelle, c'est-à-dire la fin de la société civile doit céder le pas à la félicité éternelle qui est le but de l'Église (53). Donc, etc [1].

II. *Je le prouve par l'autorité divine* manifestée dans les Saintes Écritures. Au livre des *Actes des Apôtres V*, 28, 29, nous lisons : « *Nous vous avons intimé l'ordre de ne pas enseigner en ce nom* (de J.-C.), *et voici que vous avez rempli Jérusalem de votre doctrine, et vous voulez attirer sur nous le sang de cet homme. Pierre et les Apôtres prenant la parole répondirent : il importe d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* [2]. » Remarquons au sujet de ce passage : 1° Que les prêtres et les anciens qui étaient les magistrats de la nation juive invoquaient le motif des intérêts temporels et de la tranquillité publique. « *Vous voulez attirer sur nous le sang de cet homme ;* » 2° que les intérêts spirituels, tels que la prédication au nom de J.-C. et la fondation de l'Église, se trouvaient en conflit avec les biens temporels dont nous venons de parler ; 3° que dans ce conflit, l'Esprit-Saint par la bouche des Apôtres a nettement déclaré qu'il ne fallait pas tenir compte des intérêts temporels engagés, et obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Le Pape *Clément XI* invoque le même argument dans sa *Constitution Accepimus du 1 Jan-*

[1] Voyez encore ce que nous avons dit au n. 33.

[2] Præcipiendo, precepimus vobis, ne doceretis in nomine isto, et ecce replestis Jerusalem doctrina vestra, et vultis inducere super nos sanguinem hominis istius. Respondens autem Petrus et Apostoli dixerunt : Oportet obedire Deo magis quam hominibus (*Act.* v. 28, 29).

vier 1715. Cette vérité est appuyée encore sur tous les passages de la Sainte Écriture qui commandent de préférer la vie éternelle à tout ce qui est le plus indispensable au bonheur temporel (*Matth. V*, 29, 30. *Luc XIV*, 26,); enfin au bonheur temporel lui-même pris dans tout son ensemble (*Matth. XIV*, 26.). Mais la vie éternelle est précisément la fin de l'Église. Donc, etc.

III. *Le témoignage et l'autorité des Pères de l'Église* viennent à leur tour *fortifier* notre assertion. En effet, tous les PP. de l'Église ont constamment enseigné, que la fin de la société civile et son gouvernement doivent être subordonnés à l'Église comme le corps l'est à l'âme. S. Jean Chrysostome, dans *sa XVe homélie sur la 2e Épître aux Corinthiens*, nous dit : « *Mais il y a ici un autre genre d'empire, encore plus élevé que l'empire civil ; et quel est-il? C'est l'empire de l'Église dont parle S. Paul quand il dit : Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soumettez-vous à eux. Car cet empire surpasse l'empire civil de toute la distance qu'il y a entre le ciel et la terre. Il y a la même différence entre eux qu'entre l'âme et le corps* [1]. » S. Grégoire de Nazianze *Disc. XVII* : « *Soumettons-nous à Dieu, et les uns aux autres et à ceux qui règnent sur la terre. Soumettons-nous à Dieu pour tous les motifs à la fois, les uns aux autres à cause de l'alliance que nous avons contractée dans la charité, aux princes parce que le bon ordre l'exige... Mais, vous aussi (Princes et magistrats), la loi du Christ vous a soumis à mon Empire et à mon trône. Car nous encore, nous exerçons un pouvoir souverain et j'ajoute que ce pouvoir est plus excellent et plus parfait, à moins qu'il ne soit juste de faire céder l'esprit à la chair, les intérêts du ciel à ceux de la terre* [2]. »

[1] At vero huc aliud quoque Imperii genus est, ac civili quidem imperio sublimius. Et quod illud est? Quod in Ecclesia viget, cujus etiam Paulus mentionem facit, cum ait : Obedite præpositis vestris et subjacete eis : hoc enim imperium tanto civili excellentius est, quanto cœlum terra et quantum inter corpus et animam discriminis est, tantum item ab illo hoc distat (Joan. Chrys. *Hom. XV, in ad Cor.*).

[2] Submittamus nos tum Deo, tum invicem, tum iis, qui in terra im-

S. Isidore de Péluse (Liv. III. Lettre 449). « *L'administration de toutes choses est confiée à la fois au sacerdoce et à la royauté. Bien qu'il y ait entre l'un et l'autre une grande différence (car celui-là est comme l'âme et celui-ci comme le corps), ils tendent pourtant tous les deux à une seule et même fin, qui est le salut des hommes* [1] » Yves de Chartres écrit *à Henri roi d'Angleterre, dans sa 51e lettre :* « *L'administration des affaires n'est pas ce qu'elle doit être, si le sacerdoce et l'empire ne se concertent pas pour atteindre un même but. Nous conjurons donc Votre Excellence de laisser à la parole de Dieu son libre cours dans le royaume qui vous est confié. Nous vous avertissons que c'est là votre devoir. Songez, nous vous en prions, songez toujours que le royaume de la terre doit être soumis au royaume des Cieux confié à l'Église. Car de même qu'en l'homme, la partie animale doit être soumise à la raison, de même la puissance terrestre doit l'être au gouvernement ecclésiastique. Quand elle n'est pas gouvernée et régie par la loi de l'Église, la puissance de la terre n'a pas plus de valeur qu'un corps soustrait à la direction de l'âme* [2]. »

Hugues de S. Victor *au Liv. 2 des sacrements, 2 p. ch. 4.* « *Le pouvoir terrestre a le roi à sa tête, le pouvoir spirituel a le Pape pour chef. Au pouvoir royal appartient ce qui est*

perant. Deo quidem omnibus de causis, invicem pro charitatis fœdere) principibus propter ordinem... At vos quoque (Principes et Præfecti, imperio meo ac throno lex Christi subjecit. Imperium enim et nos gerimus ; addo et præstantius et perfectius si quidem æquum videatur spiritum carni, cœlestia terrenis cedere. (Gregor. Nazianz., *Orat.* XVII.)

[1] Ex sacerdotio et regno rerum administratio confecta est. Quamvis enim permagna utriusque differentia sit (illud enim velut anima est, hoc velut corpus) ad unum tamen et eumdem finem tendunt, hoc est ad hominum salutem. (Isidor. Pelusiota, livre III, ep. 449.)

[2] Quia res omnes non aliter bene administrantur, nisi cum regnum et sacerdotium in unum convenerint studium, celsitudinem vestram obsecrando monemus, quatenus in regno vobis commisso, verbum Dei currere permittatis, et regnum terrenum cœlesti regno quod Ecclesiæ commissum est, subditum esse debere, semper cogitetis. Sicut enim sensus animalis subditus debet esse rationi, ita potestas terrena subdita esse debet ecclesiastico regimini. Et quantum valet corpus, nisi regatur ab anima, tantum valet terrena potestas, nisi informetur et regatur ecclesiastica disciplina. (Ivo Carnutensis *ad Henricum Regem Angliæ.* Ep. 51.)

terrestre, et tout ce qui regarde la vie de la terre. Au pouvoir du souverain Pontife revient ce qui est spirituel, et tout ce qui a rapport à la vie spirituelle. Mais, autant la vie spirituelle surpasse en dignité la vie de la terre, autant l'esprit surpasse le corps, autant aussi la puissance spirituelle est supérieure en dignité et en honneur à la puissance terrestre et séculière [1]. » Innocent III « *Nous ne contestons pas que l'empereur ait des droits de prééminence dans les choses temporelles, sur ceux qui les reçoivent de sa main ; mais le Pape est avant l'Empereur dans le domaine spirituel ; celui-ci est supérieur d'autant au pouvoir temporel que l'âme l'est au corps* [2]. «(Tout ce chapitre d'où ces paroles sont extraites est digne d'être médité. Il se résume dans cette simple proposition : « *l'empire n'est pas supérieur au sacerdoce, il lui est inférieur* »). S. Thomas. 2. 2. q. 60 art. 6, rép. à la 3e Obj. « *Il faut répondre à la 3e objection que la puissance séculière est soumise à la puissance spirituelle, comme le corps l'est à l'âme et par suite il n'y a pas de jugement abusif, etc.* [3]. » S. Bonaventure parle de la même façon, dans son *livre de la Hiérarchie ecclésiastique*, 2 *p.* Nous passons sous silence une foule d'autre autorités qui sont d'un grand poids dans l'Église. Les théologiens du Concile de Constance, dans la condamnation étendue des propositions de Wiclef insérée *dans l'Appendice au Concile de Constance n. XXIII à la proposition XII* s'expriment ainsi :

[1] Terrena potestas caput habet regem ; spiritualis potestas habet summum Pontificem. Ad potestatem Regis pertinent, quæ terrena sunt, et ad terrenam vita facta omnia. Ad potestatem summi Pontificis pertinent, quæ spiritualia sunt, et vitæ spirituali attributa universa. Quanto autem vita spiritualis dignior est, quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam, sive sæcularem potestatem honore ac dignitate præcedit. (Hugo a S. Vict., livre II, *De Sacram.*, p. II, chap. iv.)

[2] Non negamus, quia præcellat Imperator in temporalibus illis dumtaxat, qui ab eo suscipiunt temporalia : sed Pontifex in spiritualibus antecellit, quæ tanto sunt temporalibus digniora, quanto anima præfertur corpori. (Innocentius III, cap. *Solitæ de majorit. et obedientia...*)

[3] Ad tertium dicendum, quod potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ, et ideo non est usurpatum judicium, etc. (S. Thom., 2, 2, q. 60, art. 6 ad 3).

« *Il n'est pas permis à un Clerc semblable d'appeler du juge et du tribunal ecclésiastique au juge et au tribunal civil. Ce serait appeler d'un tribunal supérieur à un tribunal inférieur. Car la même proportion qui existe entre l'esprit et le corps, entre la région de l'esprit et celle du corps, existe aussi entre le juge ecclésiastique et le juge de la terre, entre le tribunal ecclésiastique et le tribunal civil, comme le déclarent le Vén. Hugues de S. Victor, Alexandre de Halès, les autres docteurs et les saints Canons* [1]. » Ces témoignages font voir que la doctrine de la soumission du pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique, n'a pas seulement été toujours en vigueur dans l'Église, mais qu'elle a été tellement uniforme qu'on la retrouve partout exprimée à peu près dans les mêmes termes.

Il faut ajouter aux autorités que nous venons d'alléguer tous les passages des Pères de l'Église, où ils enseignent : que les biens de la terre qui sont le but de la société civile doivent servir à atteindre la vie éternelle qui est la fin de l'Église [2].

56. 1re *Objection.* « *L'Église,* dit S. Optat, *Liv.* 3 *du schisme des Donatistes, l'Église est dans l'État et non pas l'État dans l'Église.* » L'Église doit donc être sous la dépendance de l'État, et non pas l'État sous la dépendance de l'Église. Et ce qui *renforce* cet argument, dit Louis Du Pin, dans *ses remarques sur ce passage,* c'est que l'empire romain était constitué bien avant l'Église. Celle-ci s'est donc établie au sein de l'empire, bien loin que ce dernier se soit trouvé dans

[1] Nec licet tali clerico appellare a judice et foro ecclesiastico ad judicem et forum temporale, cum hoc sit appellare a majori ad minus. Sicut enim se habet spiritus ad corpus, et regio spiritus ad regionem corporis, sic proportionabiliter judex ecclesiasticus ad judicem terrenum et forum ecclesiasticum ad temporale, sicut dicit V. Hugo de S. Victore et Alexander de Hales. et alii Doctores et sacri Canones. (*In Append. ad Conc. Constant.*. n. 23, ad Art. XII).

[2] Voir Suarez, *Défense de la foi,* livre III, chap. v, n. 2 ; et *Des Lois,* livre IV, chap. ix ; Bianchi, *De la police extérieure de l'Eglise,* livre I, chap. i, § 6 , Zacaria, Dissertation intitulée : « Rendete a Cesare, etc. » N. 13, vers le milieu.

le sein de l'Église. Il y a plus, ajoute Baudouin, en commentant ce même endroit, l'Église est évidemment une portion de l'État, puisqu'elle vit et grandit dans l'État. Voici nous semble-t-il les trois arguments que l'on peut tirer de ces affirmations :

1° Avant que l'Église ne fût constituée, l'État était en possession légitime de sa liberté. Or, il y a injustice à dépouiller un possesseur légitime de son bien. Donc l'Église aurait commis une injustice si elle avait privé l'État de sa liberté pour le soumettre à son empire. Mais on ne peut attribuer une semblable iniquité à l'Église. Donc, etc.

2° Ce serait une prétention odieuse et éminemment propre à éloigner les hommes de l'Église, que celle qui les déclarerait déchus de leurs droits, par le seul fait de leur entrée dans l'Église. Mais en admettant la doctrine qui place l'État sous la dépendance de l'Église, l'État se serait trouvé dépouillé de ses droits. Donc cette doctrine est odieuse, elle est de nature à éloigner les hommes de l'Église, et nuit par conséquent aux intérêts mêmes de celle-ci.

3° Le tout ne doit pas être sous la dépendance de la partie, mais la partie au contraire doit dépendre du tout. Or, l'Église, au moins quand on la prend distributivement, est une fraction de la société civile au milieu de laquelle elle vit et grandit. Donc, c'est l'Église qui doit dépendre de la société civile, et non pas celle-ci de l'Église.

Je réponds successivement : 1. Au témoignage de S. Optat. 2. A l'argument qu'on prétend tirer de son opinion, aux preuves par lesquelles on essaye de l'appuyer.

Examinons d'abord le témoignage de S. Optat :

1re *Réponse*. C'est à tort que nos adversaires nous objectent l'autorité de ce grand homme. Est-il raisonnable d'ailleurs de donner à ses paroles un sens qui le mettrait en désaccord avec l'enseignement unanime des autres Pères de l'Église, en désaccord avec lui-même? En effet : dans l'ouvrage que l'on cite tant au Liv. 3 qu'au Livre 1, S. Optat s'efforce de disculper les catholiques d'une imputation

calomnieuse des Donatistes, qui les accusaient d'avoir voulu soumettre l'Église à l'Empereur. Or, S. Optat, en réfutant cette calomnie, et les Donatistes en s'efforçant de l'accréditer, ne prouvent-ils pas à l'évidence que l'opinion commune des catholiques et des schismatiques était : Que l'Église ne peut en aucune façon être soumise à la société civile ?

Je réponds 2° *directement :* Mais avant tout il convient d'entrer dans quelques détails qui fassent ressortir, d'après le contexte, le sens légitime des paroles du S. Docteur. S. Optat raconte à Parménien que l'empereur Constant avait envoyé des aumônes à distribuer aux pauvres, et que Donat l'en avait récompensé par des malédictions au lieu des remerciements qu'il lui devait. S. Optat condamne cette conduite en termes sévères : « A ce moment déjà, dit-il, (Donat) son-
« geait à jeter l'injure aux puissances et aux rois pour lesquels
« il aurait dû plutôt prier tous les jours, s'il avait écouté
« S. Paul. L'Apôtre, en effet, ne nous dit-il pas : Priez pour
« les Rois et les puissances, afin que nous menions une vie
« tranquille avec eux. Car la République n'est pas dans
« l'Église, mais l'Église est dans la République, *c'est-à-dire*
« *dans l'empire romain où se trouvent les droits sacrés du*
« *sacerdoce, la pudeur et la virginité qui n'existent pas au*
« *sein des nations barbares ; et s'ils y existaient, ils n'y*
« *seraient pas en sûreté* [1]. » Il y a quatre remarques à faire sur ce passage pour mettre en relief la véritable opinion de S. Optat. 1° Par le mot *République,* il ne faut pas entendre la *société civile* en général, telle qu'elle est de sa nature, mais *l'Empire romain* dans les conditions spéciales où il se trouvait alors. Car S. Optat dit expressément *l'Église est dans la République,* c'est-à-dire *dans l'Empire romain* et aussitôt,

[1] Jam tunc meditabatur (Donatus) potestatibus et regibus injuriam facere, pro quibus, si Apostolum audiret, quotidie rogare debuerat. Sic enim docet B. Apostolus Paulus : Rogate pro Regibus et Potestatibus, ut tranquillam vitam cum iis agamus. Non enim Respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica est, *id est in imperio Romano... Ubi et sacerdotia sancta sunt, et pudicitia et virginitas, quæ in barbaris gentibus non sunt et si essent, tuta esse non possent.* (Optat., lib. III, *De Schism. Donat.*)

il fait une distinction entre cette République dont il parle et *les sociétés des peuples barbares* qui sont pourtant de vraies sociétés civiles. 2° *l'Église est dans l'Empire romain* dans le même sens qu'elle n'est pas dans les sociétés barbares. Car, dit S. Optat : *l'Église est dans la République, c'est-à-dire, dans l'empire romain où sont les droits sacrés du sacerdoce, la pudeur et la virginité qui n'existent pas au sein des nations barbares, ou s'ils y existaient, ils ne seraient pas en sûreté.*

3° La raison pour laquelle il affirme que l'Église est dans l'empire romain et qu'elle n'est pas parmi les nations barbares, c'est que le christianisme ou le libre exercice de la religion chrétienne était *garanti* dans l'empire et ne l'était en aucune façon parmi les nations barbares. Cette interprétation ressort à l'évidence des paroles que nous venons de citer. 4° Le Verbe *être* est employé dans cet endroit par S. Optat non pas pour désigner *l'existence physique de l'Église*, mais bien plutôt son existence *civile*. C'est-à-dire que dans l'empire romain l'Église est protégée par les lois civiles contre les agressions iniques de ses adversaires. Ne dit-il pas, en effet, que, de son temps, l'Église *n'existait pas parmi les peuples barbares*, alors même que les droits du sacerdoce chrétien, la pudeur chrétienne et la virginité y existeraient, parce que ces grandes prérogatives n'y seraient pas en sûreté. Il est donc manifeste qu'il parle de *l'existence civile*, c'est-à-dire du libre exercice de ses droits sous la protection des lois de l'Empire, de la sécurité et de la paix dont elle jouissait. Mais ce qui achève de montrer la justesse de cette explication, c'est la particule causale *Car*, dont il se sert pour lier ses propres paroles avec celle de S. Paul, *afin que nous menions une vie tranquille*. Il est facile de voir à présent : 1° Combien les interprétations de nos adversaires s'éloignent de la vérité, et 2° quel est le sens légitime du passage de S. Optat.

I. Lorsque Louis Du Pin prétend que S. Optat en affirmant que *l'Église est dans l'empire Romain, a voulu dire que l'Empire romain était constitué avant l'Église, et que de*

cette façon, l'Empire n'est pas dans l'Église, mais l'Église dans l'Empire puisqu'elle s'est établie dans son sein, il commet une bévue évidente. Celle de Baudouin est plus forte encore. Il prête à S. Optat la pensée que l'Église est une portion de la société civile et qu'elle s'est développée dans son sein. Mais si l'un ou l'autre de ces deux sens avait été dans l'esprit de S. Optat, n'aurait-il pas dû affirmer également que l'Église était dans l'empire des Perses et parmi les autres nations barbares qui existaient avant Jésus-Christ et au sein desquelles l'Église s'est développée. Malheureusement pour nos contradicteurs, S. Optat repousse lui-même en propres termes cette interprétation. Il n'a pas voulu parler dans un sens qui fût applicable en même temps à l'empire romain et aux nations barbares (*Voir plus haut* 2e *remarque*). Donc, au témoignage même de S. Optat, les interprétations de Du Pin et de Baudouin sont complètement erronées.

II. Il est évident que, dans la pensée de saint Optat, l'Église n'est pas dans un État où règne la doctrine des Régalistes. Car d'après lui l'existence physique de l'Église ne suffit pas pour pouvoir affirmer qu'elle est dans un État quelconque : elle doit encore y jouir du libre exercice de ses droits. *(Voir plus haut la* 3e *et la* 4e *remarques)*. Or, dans un État où règne la doctrine des Régalistes, l'Église ne jouit pas du libre exercice de ses droits. Donc, dans la pensée de saint Optat lui-même, l'Église n'est pas dans un État où règne la doctrine des Régalistes. Donc, en disant que l'Église est dans l'État, il s'appuie sur des principes opposés à ceux des Régalistes.

III. Voici en résumé quelle est la véritable pensée de saint Optat.

L'Église, dit-il, *est dans l'État*, c'est-à-dire dans la société civile en général, *je le nie ;* elle est *dans l'empire romain*, et en général dans tout État placé dans les mêmes conditions que lui à l'epoque dont il en parle, *je sous-distingue :* elle y est dans ce sens qu'elle y jouit du libre exercice

de ses droits, *je l'accorde ;* dans ce sens qu'elle soit survenue dans la société civile, qu'elle en soit une fraction, ou qu'en général elle soit une société inférieure à la société civile, comme l'ont rêvé Du Pin et Baudouin et les Régalistes, *je le nie.* Quand saint Optat ajoute que *l'État n'est pas dans l'Église,* cette proposition étant corrélative à celle dont nous venons de parler, elle doit être expliquée par elle. Or, saint Optat prononce sur l'existence ou la non-existence de l'Église dans un État, d'après la protection que lui accordent ou que lui dénient les lois civiles contre ses adversaires. C'est donc sous ce rapport qu'il dit également que l'État n'est pas dans l'Église. Il est manifeste, en effet, que, jusqu'au moment où saint Optat écrivait, l'empire romain pour combattre ses propres ennemis s'était servi de ses armées et non pas du secours de l'Église. En résumé voici ce que dit saint Optat : *L'Église a besoin contre ses ennemis de la protection de l'État, et celui-ci n'a nul besoin de la protection de l'Église. Quelle n'est donc pas l'imprudence de Donat qui a accueilli par des injures et des malédictions un puissant empereur, qui vient de lui-même offrir sa protection au peuple chrétien?* Qui ne voit combien ces affirmations sont étrangères au sujet qui nous occupe.

Il importe de remarquer ici que si l'Église reçoit la protection d'un État (qui soit orthodoxe et non pas infecté des erreurs des Régalistes) sans qu'elle lui donne la sienne, il ne s'ensuit pas que l'Église doive être soumise à l'État. Car la protection accordée (surtout quand elle est obligatoire, comme celle qu'accorde à l'Église un état catholique[1]) n'est autre chose qu'un *moyen* de conservation que l'État met au service de l'Église. Mais la prééminence d'une société a sa raison d'être dans la fin de celle-ci, et non pas dans les moyens employés. Ce qui n'est qu'un moyen doit plutôt obéir que commander. Ainsi par exemple : bien que l'armée

[1] Nous prouverons plus loin que cette obligagion de protéger l'Église incombe à l'État.

soit commise à la garde et à la défense de l'État, il n'en est pas moins vrai que l'armée est au service de l'État, et non pas l'État au service de l'armée.

58. Je réponds à présent à la proposition elle-même, en faisant abstraction de l'autorité de saint Optat et du sens dans lequel il a parlé. L'Église, dit-on, est dans l'État et non pas l'État dans l'Église. Donc l'Église doit être soumise à l'État et non pas l'État soumis à l'Église.

Je distingue la première partie de l'antécédent, l'Église est dans l'État formellement, *je le nie ;* matériellement, *soit.* — *Je passe sur la deuxième partie de l'antécédent*, et *je nie la conséquence.* Voici les raisons de ces différentes distinctions :

I. L'Église ne peut pas être *formellement* comprise dans l'État, et cela pour deux raisons : la première parce que la fin de ces deux sociétés est très différente ; la deuxième et la principale parce que la fin de l'Église étant surnaturelle, il répugne à la saine raison qu'elle puisse être comprise dans la fin naturelle de l'État.

Nous n'avons pas concédé d'une manière absolue, et nous n'avons pas nié non plus que l'Église soit matériellement comprise dans l'État, et voici pourquoi : il n'est pas exact de dire sans restriction que l'Église soit matériellement dans l'État, parce que l'Église est en même temps une et catholique, qu'elle embrasse le monde entier comme un seul corps. Il y a donc une certaine répugnance à ce qu'elle soit comprise même matériellement dans un État particulier ; de plus, dans l'intelligence de Dieu qui est l'auteur des deux sociétés, l'Église a précédé la société civile, puisque le bonheur éternel de l'homme a dû occuper l'intelligence divine, avant son bonheur temporel. Donc, à ce point de vue, l'État serait plutôt dans l'Église que l'Église dans l'État. C'est pour le même motif que nous avons cru devoir passer aussi sur la seconde partie de l'antécédent.

III. Mais cette concession restreinte, fût-elle même absolue, ne légitimerait, en aucune manière, la conséquence que

nos adversaires prétendent en tirer, quand ils disent : donc, l'Église doit être soumise à l'État et non pas l'État soumis à l'Église. Car un objet qui en comprend matériellement un autre, peut avoir à l'égard de celui-ci le caractère d'un *moyen* d'existence, et par suite il est comme son serviteur — ou bien encore la compréhension matérielle peut n'avoir aucun rapport avec un droit de primauté quelconque. Ainsi, le Roi est dans le peuple et non pas le peuple dans le Roi, et cependant c'est le peuple qui obéit au Roi et non pas le Roi au peuple.

59. Examinons à présent les autres preuves par lesquelles nos adversaires confirment leur assertion.

I. L'empire, disent-ils, était en possession légitime de sa liberté avant l'établissement de l'Église. Or, il y a injustice à frustrer quelqu'un de son bien légitime. Donc, etc.

Réponse.— 1° *Je nie la majeure et l'hypothèse.* On suppose, à tort, en effet que l'Église n'ait pas existé avant Jésus-Christ. Elle a, au contraire, existé dès l'origine du monde, quant à ses *éléments substantiels*, c'est-à-dire quant à sa fin et aux fonctions qui en découlent, et de tout temps, aussi, elle a été fondée sur la foi en Jésus-Christ et sur les mérites du Rédempteur[1]. Mais, ceci posé, il faudra admettre l'une de ces deux alternatives : ou que le soin de la fin de l'Église et son administration avant Jésus-Christ rentraient dans les attributions du pouvoir civil, ou que ce dernier n'a jamais joui de cette liberté dont parlent nos adversaires. Mais le soin de la fin de l'Église et son administration n'ont, à aucune époque, pu faire partie des attributions de la société civile, puisque la fin de l'une et de l'autre est absolument différente, et surtout puisqu'il s'agit ici d'une fin surnaturelle et d'une société basée sur la foi en Jésus-Christ et sur les mérites du Rédempteur. Il est donc absolument impossible que l'État

[1] Voyez Suarez. *De la foi*, disp. IX, sect. 2, et S. Thom. 3, q. 8, a. 3. *Rép. à la 3e obj.* et *Commentaire sur le 4e livre des Sentences*, dist. 27, q. 3, a. 1, question 3.

ait joui avant Jésus-Christ de cette liberté dont le gratifient nos contradicteurs.

Réponse. — 2° *Je distingue la mineure:* Il y a injustice à priver quelqu'un de son bien légitime, pour autant que ce bien est, en effet, légitime, et que le possesseur reste dans les limites de son droit. *je l'accorde;* même quand le droit de possession lui est enlevé par l'autorité compétente, *je le nie.* Mais du moment qu'il s'agit de l'Église, il est question d'une institution divine. Eh quoi! viendrait-on, par hasard, invoquer des droits de possession contre Dieu lui-même? En vérité, l'argumentation de nos adversaires chancelle de toutes parts.

II. *En second lieu,* il serait odieux de prétendre, dit-on, que l'État, par le fait de son entrée dans l'Église a été privé de ses droits. La réponse ressort de ce que nous venons de dire. *Je distingue donc la majeure:* De ses droits, en tant qu'ils sont des droits, et n'ont pas été enlevés par l'autorité compétente, *je l'accorde.* Dans le cas contraire, *je le nie.* Or, ajoute-t-on, la doctrine que nous soutenons émet cette prétention. Dans le sens que nous venons de l'expliquer, *oui,* sinon *non.* Et de plus, *je nie la conséquence.* Il est bon de remarquer en outre qu'il serait injuste de qualifier d'odieuse une mesure qui vous priverait de certains droits minimes, pour vous donner en échange des biens d'une valeur immense. Mais quand les rois et les peuples entrent dans le giron de l'Église, ils reçoivent en retour des légers sacrifices qu'ils s'imposent, et dont la perte cause de si vives douleurs à nos adversaires, des avantages d'un prix incalculable. Donc, etc.

III. La partie, dit-on encore, doit être dépendante du tout et non pas le tout dépendant de la partie. Or, l'Église, du moins quand on la prend distributivement, est une fraction de la société civile. Donc, etc.

Réponse. — *Je passe sur la majeure; je nie la mineure et l'hypothèse.* Voici mes raisons.

a) Je n'ai ni admis, ni rejeté la majeure, parce que le sens des mots *être dépendant* offre une certaine équivoque et

qu'il serait possible, dans la question qui nous occupe, de leur donner une valeur que nous ne saurions admettre. En effet, quand il est question du pouvoir des sociétés, ces mots *être dépendant* sont équivalents à ceux-ci *devoir obéissance*. Or, dans toute société, c'est le peuple qui compose le *corps* de la société, le prince n'en est qu'un membre, quoique plus excellent et plus noble que les autres. Mais si l'on admettait la proposition dans le sens que nous repoussons, il s'ensuivrait que le Roi devrait obéissance au peuple, et non pas le peuple au Roi. Conséquence, croyons-nous, qui ne serait guère du goût des Régalistes eux-mêmes.

b) Nous avons nié l'hypothèse de la mineure. Nos adversaires, en effet, supposent que dans les questions qui touchent à la nature et aux droits de l'Église, il est permis de l'envisager distributivement. Ils lui prêtent ainsi à peu près autant de corps qu'il y a de sociétés civiles, dans lesquelles elle existe. Mais cette hypothèse est insoutenable. L'Église, en effet, est *une*, non seulement en vertu de l'unité de sa foi et de sa charité, mais encore en vertu de l'unité de sa fin et de son gouvernement qui a à sa tête un Chef unique, le Pontife romain. Le corps de l'Église est donc *un* également. C'est ce que saint Cyprien a si bien exprimé dans un passage célèbre qui se trouve au commencement de son livre *de l'Unité de l'Église*. Après avoir cité les paroles de saint Paul *aux Ephésiens IV, 4 ; Un seul corps et un seul esprit, une seule espérance de votre vocation, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême ;* il ajoute : *Que nul ne trompe votre fraternité, par le mensonge, que nul ne corrompe la vérité de la foi, par une prévarication perfide. L'Épiscopat est un. Chaque évêque en possède solidairement une partie. L'Eglise aussi est une, bien qu'elle embrasse une vaste multitude et s'étende au loin par les accroissements que lui donne sa fécondité*[1].

[1] « Unum corpus, et unus Spiritus, una spes vocationis vestræ, unus Dominus, una fides, unum baptisma. » Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei veritatem perfida prævaricatione corrumpat. Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur. Ecclesia quoque

Il suit de là : que l'Église n'est pas scindée en autant de corps qu'elle compte d'Évêchés, d'Archevêchés et de Patriarcats. Cette division n'a d'autre effet que de rendre le gouvernement du peuple fidèle plus approprié aux besoins de celui-ci. Car cette immense multitude de chrétiens répandus sur toute la surface du globe ne pourrait guère être gouvernée autrement.

c) Nous avons nié la mineure elle-même, parce qu'elle est fausse ; non seulement pour les raisons que nous venons de donner, mais parce que l'Église est une société distincte de la société civile, à cause de la diversité de sa fin, une société de beaucoup supérieure à celle-ci en valeur, et par suite il est absurde de prétendre que l'Église soit une fraction de la société civile.

60. 2e *Objection*. Chez les Hébreux comme sous le paganisme, les affaires religieuses étaient traitées par les Rois, et les prêtres eux-mêmes recevaient les ordres du Prince. Le même fait s'est présenté dans l'Église de J.-C. également, et les Évêques, en plus d'une occasion, n'ont pas hésité à reconnaître ce droit du trône.

Je réponds en détail :

I. Quant à l'analogie entre l'Église et le peuple Juif ; *Je passe sur l'antécédent et je nie la conséquence.*

Il y a, en effet, disparité évidente entre le système tant religieux que civil du peuple Juif et celui des peuples chrétiens. Car, pour ce qui est de la *religion*, la fin prochaine de la religion juive n'était pas simplement spirituelle, comme elle l'est dans l'Église de J.-C. ; elle était encore temporelle, puisqu'elle avait en vue la création d'un royaume temporel destiné à réaliser le bonheur temporel de la vie présente. Aussi les promesses faites par Dieu aux observateurs de l'ancienne loi étaient-elles des biens de l'ordre temporel, des récompenses à recevoir dès ici-bas [1]. Le gouvernement des

una est, quæ in multitudinem latius incremento fæcunditatis extenditur. (Cyprian. *de Unit. Ecclesiæ sub initio.*)

[1] On peut consulter sur ce point l'Auteur du *Gouvernement des Princes*,

Hébreux, de son côté, se composait d'un double élément : l'élément civil et l'élément *théocratique*. Ainsi, bien que le pouvoir civil eût passé par la volonté du peuple (confirmée neanmoins par l'autorité divine) des Juges aux Rois (*I Liv. des Rois VIII*, 7), la puissance des Rois n'était cependant pas substantiellement différente de celle des Juges, et par conséquent, elle ne cessa pas d'être théocratique. Nous lisons, en effet, au 1er *livre des Paralipomènes, XXIX*, 23, que Salomon occupa le trône du Seigneur *à la place de son père David*, et Flave Josèphe, dans son *second livre contre Apion*, après avoir dit que *la forme théocratique du gouvernement de l'État avait été établie par Moïse*, ajoute, peu après, qu'elle n'a jamais été changée.

J'ai passé sur l'antécédent, parce qu'il n'est pas possible de l'admettre sans des preuves convaincantes que nos adversaires ne fournissent pas. Les endroits de la Sainte Écriture qu'ils allèguent n'ont aucune valeur, comme le démontrent *Suarez* dans sa *Défense de la Foi, Liv. III, ch.* 25, et *Bellarmin* vers la fin de sa *Réponse à l'Apologie du serment de fidélité ;* de plus, le juif Philon et d'autres encore soutiennent l'opinion contraire qui paraît avoir pour elle l'autorité même de la Sainte Écriture, au témoignage de *Bellarmin : du Pontife romain, Liv. II, ch.* 19, *Réponse au* 4e *argument ;* de *Suarez : Défense de la Foi. Liv. III, ch.* 26 et de *Ménochius : de la République des Juifs, L. I, ch. XI*, § *V*, etc.

II. Quant à l'analogie qu'on prétend établir entre les nations païennes et le peuple chrétien, *je passe sur l'antécédent, et je nie la conséquence.*

1° J'ai nié la *conséquence* parce qu'il y a plus d'une disparité entre les sociétés que l'on met en parallèle : 1° La superstition païenne et son sacerdoce sacrilège ne peuvent être sans

livre I, chap. XIV et BELLARMIN, *du Pontife romain*, livre II, chap, XIX. *Reponse au* 4e *Argument*, mais pour ne pas donner à notre réponse une importance exagerée, au delà même de nos intentions, il convient d'avoir devant les yeux la doctrine de SUAREZ dans son *Traité des Lois*, livre IX, chap. III et chap. VI, n. 18, etc.

injure et sans blasphème comparés à l'Église de J.-C. Il est bien vrai que l'on n'entend pas ici comparer des cultes entre eux, on veut simplement chercher un argument dans les idées qu'avaient les païens au sujet de la religion; mais cela même est une injure. Eh quoi! prétendrait-on par hasard fixer les droits de l'Église d'après les vues des païens, de ces hommes si aveugles en fait de religion qu'ils faisaient la Divinité elle-même matérielle? 2° La fin de l'Église de J.-C. est surnaturelle, celle du culte païen était toute naturelle. Aussi, l'Auteur du *Gouvernement des Princes*, 1re *p.*, *ch.* 16, a-t-il écrit ces paroles remarquables qui vont parfaitement à notre sujet: *Le Sacerdoce des Gentils et tout le culte des dieux avait en vue les biens de la terre, qui devaient procurer eux-mêmes le bonheur temporel du peuple dont le soin est confié au Roi. De là vient que dans le paganisme, il était convenable que les prêtres fussent soumis au pouvoir royal.* C'est donc avec raison que nous avons repoussé la conséquence, puisqu'il existe une disparité si grande entre l'Église de J.-C. et la religion des peuples païens.

Nous avons passé sur l'antécédent, parce que l'assertion qu'il énonce n'est pas tout à fait exacte non plus. Il n'est pas vrai (l'histoire en fait foi) que les Rois aient été toujours investis, même chez les païens, du pouvoir sacerdotal. Voyez ce qu'en dit *Lessius* dans sa *Défense du pouvoir du Souverain Pontife*, 2e *partie*, 1re *section*, 12e *motif*.

III. J'arrive aux faits qu'on allègue pour montrer que dans le christianisme même les Princes se sont occupés des affaires de l'Église, etc.

Je réponds. 1° *Je passe sur l'antécédent, je nie la conséquence.* La raison en est : que la prééminence de l'Église sur la société civile a sa source dans la nature elle-même de l'Église et dans la volonté divine, comme nous l'avons démontré plus haut, mais, dès lors, est-il possible d'affirmer qu'un semblable état de choses puisse être abrogé ou changé par le fait des hommes ?

Je réponds. 2° *Je distingue l'antécédent.* Ces faits allégués

ont été des *usurpations injustes*, ou du moins s'ils ont été conformes à la justice, c'est qu'ils ont été environnés des conditions qui les légitimaient, comme serait par exemple une délégation de la part de l'autorité ecclésiastique ; dans ce sens, *je l'accorde ;* dans tout autre, *je le nie*. Ainsi, par exemple, une foule d'ordonnances concernant les affaires ecclésiastiques émanées des empereurs Romains ont été portées, à la demande et sur l'instigation des souverains Pontifes eux-mêmes — ou bien encore les empereurs n'ont fait que revêtir du sceau de leur autorité, dans l'intérêt et pour la défense de l'Église, les décisions déjà énoncées dans les saints canons. C'est là le caractère qu'ont incontestablement les constitutions ecclésiastiques de Justinien, comme le prouve le savant Beveridge (Beveregius) dans les Prolégomènes (n. 2) de ses Pandectes des saints canons, comme l'avoue, d'ailleurs, Justinien lui-même *Novelle* 9, § 1. *et Novelle* 123. *Préface* [1]. C'est encore le caractère des capitulaires des Rois francs qui traitent des matières ecclésiastiques. Il n'est d'ailleurs personne qui ne sache que ces lois ont été portées ou tout au moins approuvées par les Évêques eux-mêmes [2].

Mais, ajoute-t-on, ce droit d'intervention de l'autorité royale dans les affaires de l'Église a été parfois reconnu et approuvé par les Évêques eux-mêmes. — *Je distingue :* Il l'a été, dans ce sens que les Évêques ont jugé à propos ou de tolérer cette intervention pour éviter de plus grands maux, ou même de l'invoquer pour le bien et la paix de l'Église, *je l'accorde* sans peine. Mais, si l'on prétend, au contraire, que les Évêques ont regardé ce droit comme propre au monarque, comme inhérent à la puissance séculière des Princes, je *sous-distingue*. Il s'est trouvé parfois des Évêques qui ont oublié leurs devoirs en cette matière par faiblesse ou par ambition, *je l'accorde*. Sans cette restriction, *je le nie*. Du

1 Voyez Goudelin (Gudelinus), *De Jure novissimo*, livre VI, chap. I.
2 Voyez Charlas, *Des libertés de l'Église gallicane*, livre I, chap. x et suivant. Edition de Rome, 1720 ; et Bianchi, *De la police extérieure de l'Église*, livre II, chap. III, § II et suiv.

reste nous avons fait voir nous-même quelle a été dès l'origine de l'Église jusqu'à notre temps, l'opinion commune, l'enseignement des Évêques et de l'Église entière à ce sujet. Y a-t-il, dès lors, de la bonne foi à faire parade de l'autorité de quelques Prélats, et à mépriser par contre celle de toute la catholicite ?

61. 3e *Proposition*. Le gouvernement de la société civile ne doit pas être *athée*, en d'autres termes : il ne doit pas se tenir dans une indifférence complète à l'égard des intérêts religieux : mais dans les questions douteuses, c'est à l'Église qu'il appartient de décider quelles sont celles qui en réalité intéressent la religion [1].

I. *Je prouve la* 1re *partie*. La société civile des peuples catholiques peut être considérée sous un double aspect : sous le rapport *matériel*, en tant qu'elle est une collection de catholiques ; sous le rapport *formel*, en tant qu'elle cherche à atteindre la fin qui lui est propre. Or il est évident qu'à aucun de ces deux points de vue le gouvernement d'une société pareille ne peut être indifférent en matière de religion.

Je prouve la première partie de la mineure. Sous ce rapport une société civile est une collection de membres de l'Église. Or, les membres ne peuvent jamais être indifférents par rapport à la société dont ils font partie, mais ils sont même tenus de lui rendre leurs services positifs, en tout ce qu'elle exige pour atteindre sa fin (n. 30. b.). Donc, etc.

Il s'ensuit que la société civile doit absolument prêter à l'Église, quand celle-ci le réclame pour ses besoins, l'appui de la force matérielle. Que si la force physique de tous est passée aux mains des chefs de la société, elle y est passée avec ses charges. Or, la charge de chacun de ses membres est de prêter à l'Église ce dont elle a besoin, et par conséquent aussi la force physique.

Je prouve la seconde partie de la mineure.

[1] Voyez Bellarmin, *Des Membres de l'Église*, livre III, chap. xviii.

a) Par la raison. La mission directe de la societé civile est de veiller au repos et à la paix de l'État. Car ce sont là des éléments importants de la prospérité temporelle. Mais la tranquillité et la paix publiques ne sauraient être de longue durée avec l'indifférence en matière de Religion (51, II.). Donc, etc.

De plus. La société civile n'a pas la charge de procurer à ses membres un bonheur temporel quelconque, mais un bonheur temporel qui convienne à des hommes. Ce dernier doit être ordonné par rapport à la vie éternelle et par suite doit tenir compte de la religion [1]. Donc, etc.

b) Par la doctrine des Pères de l'Église, prise surtout dans les endroits où ils appuient de leur autorité la seconde raison que nous venons de donner.

S. Léon le Grand, *Épître* 125 *ou* 75 *à l'empereur Léon :* « *Vous devez avoir constamment devant les yeux, que la puissance royale vous a été donnée, non seulement pour gouverner le monde, mais surtout pour la défense de l'Église ; pour que réprimant les tentatives perverses, vous couvriez de votre protection les sages ordonnances qui ont été portées et que vous rameniez la paix véritable là où règne actuellement le trouble* [2]. »

S. Augustin, *Lettre* 185 *ou* 50, *au comte Boniface n°* 19 : « (Le Roi) *sert Dieu d'une autre façon comme homme et d'une autre comme roi. En tant qu'homme il le sert en vivant avec fidélité, mais en tant que Roi, il le sert en donnant une sanction pénale convenable aux lois qui commandent la justice et défendent les iniquités. C'est ainsi que le roi Ezéchias rendit hommage à Dieu en détruisant les bois sacrés, les temples des idoles, les autels sur les hauts lieux qui avaient été élevés en dépit des commandements divins.... C'est ainsi que le roi des*

[1] S. Thomas ou l'Auteur du *Gouvernement des Princes*, livre I, chap. xiv.

[2] Debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiæ præsidium esse collatam, ut ausus nefarios comprimendo et quæ bene sunt statuta defendas, et veram pacem his, quæ sunt turbata restituas. (S. Leo Magn. *ad Leonem. Aug.*, ep. 125, alias 75.)

Ninivites rendit hommage à Dieu en forçant toute la cité à apaiser la colère divine.... Nabuchodonosor lui aussi servit le Seigneur en prohibant sous des peines terribles le blasphème dans toute l'étendue de ses États.... » Le S. Docteur avait dit encore au n° 8 : « *Au temps des Prophètes, tous les rois du peuple de Dieu qui n'ont ni prohibé, ni détruit ce qui avait été établi contre la loi divine sont déclarés coupables ; tous ceux au contraire qui ont défendu et renversé ces usages sacrilèges reçoivent des éloges qui élèvent leur mérite bien au-dessus de celui des premiers...* » Il ajoute plus loin au n° 20 : « *Lorsque les Rois ne servaient pas encore le Seigneur, quand ils méditaient de vains projets contre Dieu et contre son Christ, l'impiété ne pouvait pas être réprimée par les lois, puisque celles-ci en protégeaient l'exercice.... Mais depuis que la parole prophétique* : Tous les Rois l'adoreront et toutes les nations le serviront, *a commencé à s'accomplir, quel est l'homme sensé qui viendra dire aux Princes : N'ayez aucun souci de savoir par quels hommes l'Église de Votre Seigneur est honorée, et par quels autres elle est combattue dans votre empire? Il vous importe peu de savoir qui s'adonne à la piété dans vos États et qui est sacrilège ! Qui osera parler ainsi à des monarques auxquels il n'est pas permis de dire : Ne vous souciez pas de ceux qui veulent être chastes chez vous et de ceux qui veulent s'adonner à la débauche. Est-ce par hasard un moindre crime qu'une âme soit infidèle à Dieu, que si une femme l'est à son mari? Que si les délits commis en matière de religion, non par mépris, mais par ignorance exigent une répression plus indulgente, faut-il pour cette raison n'en tenir aucun compte* [1] ? »

[1] Aliter servit (rex) Deo, quia homo est, aliter quia etiam Rex est. Quia homo est, ei servit vivendo fideliter ; quia vero etiam Rex est, servit leges justa præcipientes et contraria prohibentes convenienti rigore sanciendo : Sicut servivit Ezechias lucus et templa idolorum, et illa excelsa quæ contra præcepta Dei fuerant constructa, destruendo... Sicut servivit rex Ninivarum universam civitatem ad placandum Dominum compellendo. . Sicut servivit Nabuchodonosor omnes in regno suo positos a blasphemando Deo legi terribili prohibendo. (S. August. *ad Bonifac.*

S. Grégoire le Grand écrit *à l'empereur Maurice (Lettre XI, Liv. 2)*: « *Le pouvoir sur tous les hommes a été donné par Dieu à la piété de mes Maîtres, pour qu'ils aident ceux qui veulent le bien, pour que la voie du ciel soit élargie et que le royaume de la terre serve le royaume des Cieux*[1]. »

Le pape S. Célestin s'exprime de la même manière dans sa *lettre à Théodore*, qui se trouve après la seconde Action du Concile d'Éphèse ; c'est aussi la doctrine de S. Isidore de Péluse *L. 3, Lettre* 249, *de Ferrand au comte Reginus, Règle cinquième* ; de S. Bernard *Lettre* 127. De là vient que les Docteurs scolastiques résumant avec une vigoureuse concision la doctrine des SS. Pères ont enseigné : que la fin principale du gouvernement civil était de faciliter la formation des hommes à la vertu, et par suite de servir la Religion. Qu'il nous suffise de citer entre tous les autres l'Auteur du livre du *Gouvernement des Princes*, qu'on croit être S. Thomas d'Aquin. Voici comment il s'exprime au *Liv.* 1, *ch.* 15 : « *Quand on est chargé d'exécuter une chose qui doit se faire en vue d'une autre, laquelle est comme sa fin, on doit veiller à ce que l'œuvre soit en harmonie avec cette fin. Ainsi un armurier façonne une épée de façon qu'elle*

Com., ep 185, alias 50, n. 19.) Nam, et temporibus prophetarum omnes Reges qui in populo Dei non prohibuerunt nec everterunt, quæ contra Dei præcepta fuerant instituta, culpantur, et qui prohibuerunt et everterunt super aliorum merita laudantur. (*Ibid.* n 8.) — Cum nondum Reges Domino servirent, sed adhuc meditarentur inania adversus Dominum et adversus Christum ejus, non utique tunc possent impietates legibus prohiberi, sed magis exerceri... Postea vero quam cæpit impleri quod scriptum est : « Et adorabunt eum omnes Reges terræ, omnes gentes servient illi : » quis mente sobrius Regibus dicat : Nolite curare in regno vestro a quo teneatur, vel a quo oppugnetur Ecclesia Domini vestri : Non ad vos pertineat in regno vestro, quis velit esse sive religiosus, sive sacrilegus, quibus dici non potest : Non ad vos pertineat in regno vestro, quis velit esse pudicus, quis impudicus ? An fidem non servare levius est animam Deo, quem feminam viro ? Aut si ea quæ non contemptu sed ignorantia religionis committuntur, mitius vindicanda, numquid ideo negligenda sunt ? (*Ibid*, n. 20)

[1] Ad hoc potestas super omnes homines Dominorum nostrorum pietati cœlitus data est, ut qui bona appetunt adjuventur ; ut cœlorum via latius pateat ; ut terrestre regnum cœlesti regno famuletur (Gregor. *M. ad Maurit. Imp.*, livre II, ep. XI.)

puisse servir au combat, l'architecte bâtit la maison en sorte qu'elle puisse convenir à ceux qui doivent l'habiter. Mais comme la fin de la vie vertueuse que nous menons ici-bas est la béatitude céleste, il est du devoir du Prince, de procurer au peuple qu'il gouverne un genre de vie qui soit capable de le conduire à la vie éternelle. Il devra donc ordonner ce qui mène au bonheur éternel et défendre dans les limites possibles, ce qui en détourne. » Au *livre III, ch.* 3, il dit encore : « *En matière de gouvernement, le législateur doit avoir en vue de diriger les citoyens de manière à ce qu'ils vivent conformément à la vertu. C'est d'ailleurs le but de tout législateur, comme le dit le philosophe* (*Aristote*) *au second livre de ses morales.* » Et un peu plus loin il ajoute : « *La fin que le Roi doit se proposer, tant pour lui-même que pour ses sujets, c'est la béatitude éternelle qui consiste dans la vision de Dieu*[1].

II. *Je prouve la* 2e *partie.* Dans la protection que les Princes accordent à la Religion, ils doivent veiller à ne pas prévenir les décisions de l'Église, mais à les suivre ; même à ne pas sortir des limites que l'Église elle-même a tracées en vue du salut des âmes.

a) Je le prouve par la raison. Les princes sont tenus de protéger la religion pour trois motifs : le *premier* comme

[1] Cuicumque incumbit aliquid perficere, quod ordinatur in aliud, sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini, sicut faber sic facit gladium ut pugnæ conveniat, et ædificator sic debet domum disponere, ut ad habitandum sit apta Quia igitur vitæ qua in præsenti bene vivimus, finis est beatitudo cœlestis, ad Regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad cœlestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea præcipiat, quæ ad cœlestem beatitudinem ducunt et eorum contraria secundum quod fuerit possibile interdicat. (S. Thom. seu Auctor de *Regimine Principum*, lib, I, chap. xv.)

In regimine legislator semper debet intendere, ut cives dirigantur ad vivendum secundum virtutem : imo hic est finis legislatoris, ut Philosophus dicit in 2° Ethicorum (*Id. Ibid.*, lib. III, cap. III.).

Finis autem, ad quem principaliter Rex intendere debet in se ipso et in subditis est æterna beatitudo quæ in visione Dei consistit. *(Paulo inferius.)*

membre de l'Église, *les deux autres* parce que la fin même de la société civile l'exige. De ces deux autres motifs le second est le moins parfait. Ils commandent au nom du bonheur temporel de leurs peuples, qui ne saurait subsister longtemps sans la probité des mœurs et le culte de la religion. *Le troisième* qui est de loin le plus noble et le plus important, c'est que la félicité temporelle dont le soin incombe aux princes doit être telle qu'elle convienne à des hommes, et par suite ordonnée par rapport à la vie éternelle. Or chacun de ces motifs exige que, dans l'appui qu'ils prêtent à l'Église, les princes n'anticipent pas sur les décisions de celle-ci, mais les attendent au contraire. Je dis que le premier motif leur commande cette conduite. Et en effet : il est évident que les membres d'une société quelconque, donc aussi de l'Église, doivent à cette société les services nécessaires qu'elle réclame, non pas d'après leurs caprices personnels ou leurs vues propres, mais d'après la décision de celui qui préside au gouvernement de la société (n° 8, II, III).

Pour ce qui est du second motif que nous avons allégué, puisque la religion est la base de la félicité même temporelle des nations, on voit sans peine combien il est important que l'ordre religieux ne soit ni violé ni troublé. Mais cette condition serait facilement mise en oubli, si les monarques anticipaient sur les décisions de l'Église qui seule est compétente pour décider ce qui est du domaine de la religion et ce qui n'en est pas, ce qui est favorable ou nuisible à ses intérêts et ainsi du reste. Le troisième motif exige plus impérieusement encore que les Princes gardent leur rang subalterne dans les questions religieuses. Car, comme le remarque judicieusement l'Auteur du *Gouvernement des Princes L. 1. ch. 14* : « *Le pouvoir qui est chargé de conduire les hommes à leur fin dernière est toujours là pour leur imposer les actes qui doivent servir à l'atteindre. Ainsi, le capitaine d'un navire qui a la charge de le gouverner, commande au constructeur le vaisseau qui lui semble propre à la*

navigation qu'il entreprend ; le citoyen qui se sert des armes, commande à l'armurier celles qu'il veut employer[1]. »

Mais, puisque le but de la société civile, qui est la félicité temporelle, est subordonné au but de l'Église, qui est la vie éternelle, il est légitime de conclure, que dans les questions où les intérêts éternels sont engagés l'Église doit avoir le pas sur la société civile.

b) Je le prouve par la doctrine des Pères à laquelle se rapportent les témoignages cités au n. 45, lettre *b*, et n. 55, III. Nous nous contenterons d'en ajouter ici un petit nombre d'autres qui ont un rapport plus direct avec la thèse particulière que nous prouvons en ce moment. *Les Princes*, dit Facundus d'Hermiane, *Défense des trois chapitres, L. XII, ch.* 2, *les princes ne doivent pas être les avant-coureurs des décrets sacerdotaux, mais leurs suivants*[2]. Le pape Jean, *VIII, ch.* 1, *des fonctions des juges ordinaires* : « *L'assistance publique (c'est-à-dire du pouvoir civil) doit être mise au service de l'Église de telle façon que le pouvoir civil ne songe pas à rien préjuger, mais se contente d'exécuter la volonté de Dieu*[3]. » Le Concile de Trente, *sess.* 25, *ch.* 20 *de la Réformation*, prononce à son tour : *Les princes séculiers doivent être regardés comme les protecteurs de l'Église, mais à ce titre même, ils sont tenus à un respect plus religieux envers les droits de l'Église qu'ils doivent envisager comme voulus de Dieu et couverts de sa protection spéciale. Ce devoir est d'autant plus étroit que la libéralité divine leur a concédé les*

[1] Semper invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis imperare operantibus ea, quæ ad finem ultimum ordinantur : Sicut gubernator, ad quem pertinet gubernationem disponere, imperat ei, qui navem constituit, qualem navem, navigationi aptam facere debeat, civis autem, qui utitur armis, imperat fabro qualia arma fabricet. (*De Regimine Principum*, liv. I, cap. XIV.)

[2] Principes non prævios sed pedissequos sacerdotalium decretorum esse oportet. (FACUNDUS HERMIANUS, *Pro defens, trium capit*, liv. XII, cap. II.)

[3] Publicum auxilium, ita in Ecclesiæ bonum conferendum est, ut non præjudicare præsumat, sed potius quæ Deo sunt placita exequatur. (JOAN. VIII, cap. I, *de Offic. Jud. ordin.*)

biens de la terre avec plus de libéralité et un pouvoir plus étendu sur leurs semblables[1].

62. *Objection contre la première partie.* Il n'est pas expédient que le pouvoir royal intervienne pour imposer l'obéissance aux décisions de l'Église. Car cette intervention 1° est de nature à troubler la paix de la société civile. 2° Elle aliène les esprits à l'Église. Car on ne supporte qu'avec peine un pouvoir qui use plutôt de la terreur que de la persuasion.

En troisième lieu, l'Église semble, sous ce rapport, avoir deux poids et deux mesures. Dans un gouvernement catholique elle use de cette thèse en sa faveur contre les hétérodoxes; mais dans un gouvernement hétérodoxe, au contraire, elle la repousse et ne veut pas qu'on l'applique contre elle.

Je réponds à la 1re raison. L'Auteur du *Gouvernement des Princes, Liv.* I, *ch.* XV, fait voir que cette crainte est sans fondement. Car, en énonçant le principe que nous avons posé après lui, il y ajoute cette restriction : *dans les limites possibles.* Il faut donc tenir compte des conditions où se trouve l'État. Si ces dernières sont telles que le principe ne puisse pas recevoir d'application, il faudra user de la même tolérance dont on use parfois à l'égard de certains délits d'une autre nature que l'on évite de réprimer. Mais, le rôle du Prince dans ces circonstances doit être purement négatif et passif. Il ne peut sanctionner, par son approbation positive, aucune mesure contraire aux intérêts de l'Église [2].

[1] Principes sæculares Ecclesiæ protectores ita esse censendos, ut tamen quæ ecclesiastici juris sunt, tanquam Dei præcepta ejusque patrocinio tuta, eo sanctius venerentur, quo largius bonis temporalibus atque in alios potestate, Dei beneficio sunt ornati. (TRID. Sess. 25, cap. XX, *de Reformatione.*)

[2] Sur cette matière délicate de la tolérance civile on pourra consulter avec fruit la *Théologie scolastique* de TANNER, liv. III, disp, 1, quæst. 9.

En résumé, l'on peut dire au sujet de la tolérance civile : 1° Qu'abstraction faite de la loi civile elle est illicite pour deux motifs : parce qu'il n'est pas permis de coopérer à la superstition des hétérodoxes, ni d'exposer les catholiques au danger de la séduction. 2° Il suit de là que pour qu'elle soit justifiée, il faut le concours des mêmes conditions que les théologiens réclament d'ordinaire pour admettre la liceité de coopérer au péché d'autrui, ou de s'exposer à l'occasion ou au danger de pécher. 3° En cette matière, il ne faut rien statuer sans prendre l'avis du sou-

Je réponds à la 2e raison par ces paroles remarquables de S. Augustin, *Lettre* 93 *ou* 48, *à Vincent : « Mais, dira-t-on, ces rigueurs ne profitent pas à certains coupables. Faudra-t-il donc abandonner la médecine parce que la contagion dont quelques individus sont infectés est incurable ? Vous avez le tort de ne faire attention qu'à ces obstinés qui repoussent la règle et la correction. C'est pourtant d'eux que parle l'Écriture quand elle dit :* J'ai châtié vos fils en vain ; ils n'ont accepté ni le joug de la loi, ni la correction. *Je crois cependant que c'est par amour et non par haine qu'ils ont été châtiés. Mais vous devez aussi prendre en considération un si grand nombre d'autres personnes du salut desquelles nous nous réjouissons. Si l'on se contentait d'agir sur les délinquants par la terreur, et non par la persuasion, le joug du commandement deviendrait odieux. Mais si l'on usait des armes de la persuasion et qu'on négligeât les moyens de terreur, la force de l'habitude les rendrait paresseux à marcher dans la voie du salut. Nous en connaissons plusieurs qui, après avoir écouté nos raisons et entendu la vérité appuyée sur les témoignages divins, nous répondaient qu'ils désiraient passer de l'erreur à la communion de l'Église catholique, mais qu'ils redoutaient l'inimitié des hommes perdus... Au contraire, lorsque les moyens d'une salutaire persuasion se sont trouvés alliés à une terreur utile, nous avons pu, comme je vous l'ai dit, nous réjouir du salut d'un grand nombre d'âmes qui bénissent aujourd'hui Dieu avec nous. Elles le remercient d'avoir accompli cette promesse, que les Rois de la terre seraient les serviteurs de son Christ, et de ce qu'il a ainsi appliqué le remède aux âmes maladives et guéri les infirmes. »* Et plus loin S. Augustin dit encore : « *Vous craignez néanmoins que*

verain Pontife, parce qu'il s'agit d'une question fort grave qui touche à la situation même de l'Église. Or, ici c'est le Pape seul qui peut en juger ; ensuite, parce que cette tolérance civile est, de sa nature, interdite par les lois ecclésiastiques Enfin il importe d'avoir devant les yeux les propositions LXXVII à LXXX condamnées par le pape Pie IX dans le *Syllabus,*

le nom de Dieu ne soit blasphémé plus longtemps par les Juifs et les païens, parce que les lois impériales vous forcent d'embrasser l'Unité ; comme si les Juifs ignoraient que le peuple primitif d'Israël a voulu détruire par les armes ces deux tribus et demie qui avaient reçu des terres au delà du Jourdain quand ils crurent qu'elles songeaient à se séparer du corps de la nation. Les païens de leur côté auraient plus de droit de nous reprocher les lois que les empereurs chrétiens ont portées contre les adorateurs des idoles, et cependant un grand nombre d'entre eux se sont corrigés, se sont convertis, et se convertissent encore chaque jour [1]. »

Pour répondre à la 3e objection, *je distingue :*

L'Église dénie aux hétérodoxes la moindre parcelle d'un droit réel qui leur revient, tandis qu'elle le revendique pour elle, *je le nie :* elle refuse aux hétérodoxes comme à des gens qui sont dans l'erreur, un droit qui est la propriété exclusive de la vérité, *je l'accorde.* Ou plus brièvement : *Je nie l'hypothèse.* Dans l'objection à laquelle nous répondons on prétend,

[1] At enim quibusdam ista non prosunt. Numquid ideo negligenda est medicina, quia nonnullorum insanabilis est pestilentia ? Tu non attendis nisi ad eos qui ita duri sunt, ut nec istam recipiant disciplinam De talibus enim scriptum est : *Frustra flagellavi filios vestros ; disciplinam non receperunt:* puto tamen, quia dilectione, non odio flagellati sunt. Sed debes etiam tam multos attendere, de quorum salute gaudemus. Si enim terrerentur et non docerentur, improba quasi dominatio videretur. Rursus si docerentur et non terrerentur, vetustate consuetudinis obdurati ad capessendam viam salutis pigrius moverentur : quandoquidem multi, quos bene novimus, reddita sibi ratione, et manifestata divinis testimoniis veritate, respondebunt, cupere se in Ecclesiæ catholicæ communionem transire, sed perditorum hominum inimicitias formidare... Cum vero doctrina salutaris terrore utili adjungeretur... e multorum, ut dixi, salute lætamur benedicentium nobiscum Deo, quod sua pollicitatione completa, qua Reges terræ Christo servituros esse promisit, sic curavit morbidos, sic sanavit infirmos. *Et infra.* Et tamen vereris ne cum imperialibus legibus ad unitatem cogimini, nomen Dei a Judæis et Paganis diutius blasphemetur ; quasi nesciant Judæi, quemadmodum primus populus Israel etiam bello deleri voluerit duas illas tribus et dimidiam, quæ ultra Jordanem terras acceperant, quando eas putaverunt se ab unitate sui populi separare. Pagani vero magis nos blasphemare possunt de legibus, quas contra Idolorum cultores Christiani imperatores tulerunt : et tamen ex eis multi correcti, et ad Deum vivum verumque conversi sunt, et quotidie convertuntur. (Aug., *ep.* 73, *alias* 48, *ad Vincentium.*)

en effet, que les mêmes droits appartiennent *à l'erreur*, du moins à celle qui ne se croit pas telle, qu'à la vérité. Or cette prétention est aussi peu fondée que celle qui attribuerait *aux aliénés*, sous prétexte qu'ils ne se croient pas tels, les mêmes droits qu'à ceux qui sont *sains d'esprit*. Mais ici il importe de distinguer un triple point de vue auquel on peut se placer. Le *premier* est celui de la conscience de l'Église, le *second* celui de la conscience des hérétiques, le *troisième* celui de la chose elle-même, telle qu'un étranger pourrait avoir à la juger. *Pour ce qui concerne l'Église*, celle-ci est assurée, non pas tant en vertu de son opinion personnelle, qu'à raison des témoignages divins, qu'elle est seule en possession de la vérité et que par suite toutes les autres prétendues religions sont dans l'erreur. Elle sait que c'est là un article de foi contre lequel elle est sans force. Elle n'use donc pas ici de deux poids et de deux mesures, mais elle demeure inébranlablement fidèle à la loi éternelle, qui reconnaît la suprématie absolue de la vérité sur l'erreur, à la loi éternelle qui déclare que *l'iniquité ne peut jamais entrer en participation des droits de la justice, qu'aucune association n'est possible entre la lumière et les ténèbres* (2. Cor. VI, 14). Quant aux *hétérodoxes* eux-mêmes, pourvu toutefois qu'ils demeurent dans la bonne foi, ils jouiront des mêmes droits que les aliénés à qui rien n'est imputé de tout ce qu'ils font dans leur démence. Enfin pour ce qui est *de la chose elle-même*, elle a des caractères tellement saillants, qu'au moins au for extérieur, il n'est pas un juge équitable qui ne soit forcé de reconnaître les droits de l'Église. Quoi qu'il en soit de la bonne foi intérieure des hétérodoxes, dont Dieu sera juge, il n'est cependant personne qui puisse à juste titre l'approuver extérieurement. Car de deux choses l'une : Ou ils pèsent avec une attention sérieuse les motifs de crédibilité de l'Église catholique et les indices de la fausseté de leur secte, ou ils ne prêtent pas cette attention, ils refusent de s'occuper sérieusement et avec une volonté droite de ces questions. S'ils refusent tout examen, ou si leurs recherches ne sont pas ce qu'elles doivent

être, leur ignorance sera crasse ou affectée. Mais cette ignorance est absolument incompatible avec la bonne foi. Supposons à présent que leurs recherches soient réellement convenables. Il deviendra dès lors bien plus difficile à admettre qu'ils soient dans la bonne foi et persistent dans leur erreur. Car aussitôt s'offre à leurs regards : l'origine prodigieuse de l'Église catholique, la série non interrompue de ses Pontifes depuis S. Pierre et par conséquent depuis Jésus-Christ jusqu'à Léon XIII qui la gouverne à présent, le dépôt de la foi conservé intact et inviolable dans tout le cours des âges, ses triomphes sur les portes de l'enfer et son inébranlable fermeté malgré tous les assauts, sa conservation miraculeuse et sa propagation, la sainteté qui y brille toujours, les miracles qui s'opèrent dans son sein, et en un mot ce qu'on a coutume d'appeler les motifs de crédibilité ; ce sont là il faut l'avouer des témoignages divins qui éclatent à tous les yeux.

Qu'ils contemplent à présent, d'un autre côté, la honteuse origine de la secte à laquelle ils appartiennent, les variations de son enseignement, les artifices inavouables qui ont servi à son établissement, et dont on a usé pour combattre les catholiques, l'aridité de l'esprit, l'absence de miracles réels, la stérilité ou une fécondité procurée par des moyens ignobles et toutes les autres taches qui souillent, d'ordinaire, chacune de ces sectes. Après cet examen, si leur esprit conserve encore sa lucidité, ils seront forcés d'avouer l'erreur dans laquelle ils se trouvent. Quel que soit donc l'état intérieur d'un hétérodoxe quelconque, dont Dieu sera juge, toujours est-il qu'aucun étranger équitable se plaçant au point de vue extérieur, ne pourra le croire *dans la bonne foi*. Il suit de là, qu'on ne saurait accuser l'Église *d'user de deux poids et de deux mesures*. Car, même dans l'hypothèse *de la bonne foi des hérétiques*, on ne pourrait soulever contre elle cette accusation, puisque, comme nous l'avons dit, leur état serait le même dans ce cas, que celui des aliénés qui se croient sains d'esprit (n. 37, V, etc. 66, rapprochés de 63 et suiv.).

§ II.

Du pouvoir de l'Église sur les hérétiques.

63. Nous appelons hérétiques tous ceux qui étant régulièrement baptisés adhèrent avec obstination à une erreur quelconque contre la foi, et qui pour ce motif ont été retranchés du corps de l'Église. Cette définition seule pourra suffire à déterminer le pouvoir que l'Église possède sur eux.

64. 1re *Proposition.* Les hérétiques, rigousement parlant, sont liés par les lois ecclésiastiques.

Preuve. Car le fondement de cette obligation qui est le caractère du baptême ne cesse pas d'exister en eux. Or, c'est par le baptême que tout homme est confié à la puissance de l'Église pour être régi par elle [1].

Ce qui *fortifie* cette preuve, c'est que nul ne saurait être soustrait aux lois par un délit qu'il aurait commis. Car la fraude ne doit pas profiter à son auteur. Mais les hérétiques ont été retranchés du corps de l'Église, uniquement pour cause de délit. Donc.

En outre : Si les hérétiques n'étaient pas soumis à la juridiction de l'Église, celle-ci n'aurait pas le droit de les punir pour cause d'hérésie. Mais l'Église possède incontestablement ce droit [2]. Donc, etc.

Bellarmin a donc eu raison de dire [3] que les hérétiques ne font pas partie de l'Église, mais lui appartiennent soit parce qu'ils sont soumis à sa juridiction, soit parce qu'ils sont tenus de rentrer dans son sein.

65. 2e *Proposition.* Il peut se présenter un concours de circonstances qui permettent de supposer que l'Église n'entend pas obliger les hérétiques à l'observation de ses lois, ou d'une certaine loi en particulier.

[1] Voir Suarez, *Des lois*, liv. IV, chap. xix, n 2

[2] Voir Bellarmin, *De l'Église*, livre III, chap. xxi, où il expose cette doctrine avec un soin spécial.

[3] *Des membres de l'Église*, livre III, chap. iv, § *Je réponds que les hérétiques, etc.*

Je le prouve : Il peut se présenter des circonstances où l'exercice de la juridiction de l'Église sur les hérétiques leur serait plutôt pernicieux que salutaire. Dès lors, cet exercice aurait de graves inconvénients, et porterait atteinte sinon à la justice du moins à la charité. Or, dans des cas semblables, on peut légitimement supposer que l'Église ne veut pas obliger les hérétiques à l'observation de ses lois. Donc, etc.[1].

Il suit de là que : dans le doute, si une loi ecclésiastique oblige ou non les hérétiques, il faut peser les circonstances, afin de voir si elles permettent de supposer que l'Église n'entend pas obliger les hérétiques à l'observation de la loi en question.

§ III

Du pouvoir de l'Église sur les Infidèles.

66. Nous appelons Infidèles ceux qui ne sont jamais entrés dans l'Église, par le Baptême. Pour ne pas nous y arrêter plus qu'il ne convient, nous dirons seulement *que l'Église n'en juge pas*[2]. Cet axiome est basé sur le texte sacré et sur la doctrine universellement reçue. De là les conséquences suivantes :

I. Une société d'Infidèles est une société complètement étrangère à l'Église.

II. Une société Infidèle en tant que société religieuse est illégitime. Car, il ne saurait y avoir *qu'une* société religieuse légitime, et c'est l'Église de Jésus-Christ à laquelle l'autre est étrangère.

III. Entre l'Église et la société des Infidèles, il y a guerre perpétuelle. Cette guerre est faite du côté de l'Église par les ministres de l'Évangile et les expéditions sacrées. Car le Seigneur a ordonné que l'Évangile fût prêché à toute créature (*Marc. XVI*, 15).

[1] On trouvera un cas semblable cité par Benoît XIV dans sa Constitution *Singulari*, du 3 février 1749.
[2] I Cor. v, 12.

IV. La résistance que les Infidèles opposent à l'Église, les persécutions qu'ils font subir à ses ministres *ne sont pas coupables*, aussi longtemps que les auteurs demeurent dans un état de *bonne foi*, exempt de toute hésitation et de toute culpabilité. Mais du moment qu'il aura cessé, qu'un doute leur sera venu, ils sont tenus de rechercher la vérité, et d'y adhérer quand ils l'auront reconnue (37, V.).

CHAPITRE SECOND

DU POUVOIR DE L'ÉGLISE EN TANT QU'IL EST FIXÉ PAR DES CONVENTIONS PUBLIQUES OU CONCORDATS.

67. Jusqu'ici nous avons étudié le pouvoir *ordinaire* dont l'Église est investie à raison *même de sa nature*. Elle est une *société parfaite* et comme telle elle dispose du pouvoir que possède toute société parfaite. Ce pouvoir lui vient encore d'une autre source qui est la volonté de son divin Fondateur manifestée dans les pages de la sainte Écriture et dans les témoignages de la tradition. Mais la puissance *ordinaire* de l'Église est susceptible, sinon dans toute son étendue, du moins dans quelques-unes de ses parties, de certaines modifications *extraordinaires*. Ces modifications seront la conséquence de certaines conventions légitimes qui peuvent intervenir pour restreindre ou étendre les bornes du pouvoir Ecclésiastique. Ces conventions sont appelées *Concordats*. Les Concordats se concluent d'ordinaire entre le Souverain Pontife et un État quelconque, qui est le plus souvent un État catholique, mais rien n'empêche que de semblables conventions soient également conclues avec des États hérétiques ou même infidèles. Nous parlerons ici des Concordats conclus entre l'Église et un État catholique, puis dans un Appendice nous ferons voir comment et jusqu'à quel point ces mêmes principes sont applicables aux Concordats à conclure entre l'Église et un État hérétique ou infidèle.

68. Pour donner à notre étude toute la sincérité et toute la valeur désirables, nous suivrons la marche que nous avons adoptée déjà dans l'exposé du pouvoir ordinaire de l'Église. D'abord, nous fixerons les règles de droit à observer dans les Conventions ou Concordats à conclure entre deux sociétés distinctes, puis sous forme de corollaire, nous appliquerons nos principes aux pactes à intervenir entre l'Église et un État catholique, d'après la connaissance que nous avons prise de l'une et de l'autre. Mais pour abréger, nous ferons cette application à mesure que nous développerons chacune des parties qui composent notre travail sur les Concordats ou Conventions publiques.

69. Nous divisons la matière en trois parties. Dans la première nous traiterons des notions générales qui concernent les Concordats. Dans la seconde nous parlerons de la conclusion, et dans la troisième de l'interprétation et de la rupture des Concordats.

ARTICLE PREMIER

Des notions générales.

70. Il est hors de doute que les Conventions peuvent se conclure non seulement entre des sociétés égales, mais encore entre des sociétés inégales. Nous en avons des exemples dans la société civile elle-même. D'une part : nous voyons des nations indépendantes l'une de l'autre et parfaitement distinctes conclure des traités. de l'autre, il arrive fréquemment que l'État contracte des obigations. à titre de réciprocité, à l'égard de certaines associations qui existent dans son sein et lui sont soumises. soit que l'État leur fasse une promesse, soit qu'au contraire il accepte leur concours et les obligations qu'elles s'imposent en vue du bien public. Dans l'un et l'autre cas, ces actes reçoivent le nom général de conventions ; mais, comme dans une circonstance donnée, ils peuvent différer entre eux au point de vue des effets de droit, un grand nombre d'auteurs ont cru devoir assigner à chacune des deux catégories un nom différent. Ils ont appelé

traités publics les conventions conclues entre deux nations indépendantes ou sociétés égales. Ils ont préféré donner le nom de *privilèges* aux conventions conclues entre une société civile et une association qui lui est soumise, ou ce qui revient au même entre un Prince et ses sujets.

71. On peut distinguer deux espèces de traités publics : ceux qui renferment une obligation réciproque des parties contractantes sont appelés *pactes* ou *traités synallagmatiques*. Ceux, au contraire, qui ne renferment d'obligation que pour une des deux parties peuvent recevoir le nom général de *conventions*.

72. Les *privilèges*, à leur tour (sans parler des autres divisions qui sont plutôt du ressort du droit privé), les privilèges se partagent d'ordinaire en trois classes. Les uns sont appelés *gratuits*, les autres *onéreux* et les derniers *rémunératoires*. On nomme privilèges *onéreux*, ceux qui sont accordés en vue d'un service ou d'un droit que le privilégié donne en retour. Les privilèges *gratuits* sont ceux qui proviennent de la pure libéralité de celui qui les accorde. Les privilèges *rémunératoires* ne sont pas concédés sous forme de contrat, comme les privilèges onéreux, mais sous forme de récompense d'un mérite quelconque. Ces derniers, s'ils sont en deçà du mérite qu'ils veulent reconnaître ou s'ils lui sont régulièrement équivalents, peuvent être mis à peu près au même rang que les privilèges onéreux (je dis *à peu près*, parce que l'intention de contracter fait défaut). S'ils sont supérieurs au mérite, ils sont assimilés aux privilèges onéreux pour le côté par lequel ils l'égalent, et aux privilèges gratuits pour le côté par lequel ils le surpassent.

73. Ces principes qui servent à la société civile nous permettent de fixer le caractère des Condordats qui se font entre l'Église et les États catholiques.

I. Ces Concordats, d'après les notions que nous venons de présenter, doivent, pour l'ordinaire et régulièrement, être comptés au nombre des *privilèges :* de façon qu'on peut les définir : *Des lois ecclésiastiques particulières faites par l'au-*

torité du Souverain Pontife pour un État ou un Royaume, sur les instances du chef de cet État et entrainant pour le Prince l'obligation qu'il a contractée de les observer religieusement. La raison en est : que dans les Concordats conclus par l'Église, il s'agit d'ordinaire et régulièrement de questions qui sont de son ressort. Elles ont donc, ou par elles-mêmes ou accidentellement, une connexion plus ou moins étroite avec la fin spirituelle de l'Église. Or, il n'est pas douteux que dans ces questions la société civile ne doive soumission à l'Église (55). Donc, etc.

J'ai dit : *d'ordinaire* et *régulièrement.* Il peut arriver en effet :

a) Que l'Église traite avec l'État de certains intérêts temporels qui ont une connexion quelconque avec le spirituel; qu'elle en sépare le côté spirituel et contracte uniquement sur la question temporelle. Il est évident que dans ce cas il y a matière à un contrat proprement dit.

b) Que la société civile transfère à l'Église une propriété temporelle, ce qui peut très légitimement donner lieu à un contrat proprement dit. Car la propriété cédée de cette façon ne contracte un caractère spirituel, ne devient la chose de Dieu, qu'après l'acceptation de l'Église, par conséquent après le contrat, lorsqu'elle a reçu une destination conforme à la fin propre de l'Église qui est spirituelle.

II. Ces mêmes Concordats (du moins dans les cas ordinaires et réguliers) doivent être mis au nombre des privilèges *gratuits*, ou tout au plus des privilèges *rémunératoires*, et non pas des privilèges onéreux, en tant qu'ils constituent un véritable contrat. La raison en est : que dans les Concordats, il s'agit d'ordinaire de questions spirituelles, ou connexes avec les questions spirituelles. Or, d'après les principes catholiques et communément reçus, ces questions ne peuvent, sans simonie, devenir la matière d'un véritable contrat. Donc, etc.

III. D'après ce que nous venons de dire, il est évident que les Régalistes ont tort de ranger les Concordats (tou-

jours dans les cas ordinaires et réguliers) au nombre des *contrats synallagmatiques*, et cela pour deux raisons principales : La 1re parce qu'ils ne pourraient être de véritables contrats, sans se trouver entachés du crime de simonie, comme nous le disions tout à l'heure.

La 2e parce que les mots *contrat synallagmatique* bien qu'ils n'aient, de leur nature, d'autre signification que celle de contrat bilatéral, dans le langage de plusieurs néanmoins, et des Régalistes en particulier, dénomment ce genre de traités conclus entre sociétés égales et indépendantes. Par conséquent ils constatent l'égalité absolue des sociétés contractantes, ce qui, dans le cas qui nous occupe, est inadmissible (Voir plus haut I). En outre, ceux qui voudraient prétendre encore que les Concordats sont des contrats synallagmatiques seraient forcés d'admettre les assertions suivantes de Schloer, pour être conséquents avec eux-mêmes :

a) Que l'institution divine de la Primauté Pontificale est restreinte et mutilée par ces Concordats.

b) Que le Souverain Pontife peut aliéner, par une aliénation proprement dite, les droits de sa Primauté, de telle façon qu'il ne lui soit plus permis de les exercer contre le gré du Prince avec lequel un Concordat a été fait.

c) Qu'un Pape quelconque a le droit de lier ses successeurs par les actes qu'il pose, et de restreindre leur pouvoir. Ainsi, comme il y a eu depuis saint Pierre jusqu'à Pie IX *deux cent soixante Papes*, la Primauté du Saint-Siège peut avoir été réduite à rien, par deux cent soixante diminutions successives.

d) Que par conséquent, chacun des Pontifes Romains ne reçoit pas le pouvoir de la Primauté immédiatement de Jésus-Christ, en la personne de saint Pierre, comme l'enseigne la foi catholique, mais bien de son prédécesseur immédiat.

e) Comme tout ce qui peut être aliéné est sujet à la prescription, que les droits de la primauté peuvent être prescrits contre les Papes, même par les Princes laïques, et d'autres extravagances pareilles. Or toutes ces assertions sont erro-

nées et en opposition manifeste avec la foi catholique. Donc, etc.

74. *Objection.* Schenkl nous dit dans ses *Institutions de Droit ecclésiastique*, § 176 : Ce qui prouve que les Concordats sont de véritables traités, ce sont : 1° la série des Actes; 2° l'inscription ou le titre, le nom et les termes des Concordats ; 3° des aveux des Souverains Pontifes eux-mêmes ; 4° la fidélité avec laquelle l'Église les a observés ; 5° le caractère (indépendant) de la société civile. Donc, etc.

Je réponds à chacune de ces raisons :

a) A la 1re : je nie l'antécédent. Car la série des Actes ne prouve qu'une chose, c'est que la conclusion des Concordats a lieu d'ordinaire après des époques de troubles; si ce fait suffisait pour leur donner le caractère de véritables traités, il faudrait admettre que les troubles ne sauraient être apaisés que par des traités, et que des bienfaits accordés seraient incapables d'atteindre ce résultat. Mais en général cette assertion est fausse; considérée par rapport à la matière qui nous occupe, elle est absurde. Car cette matière est de telle nature qu'elle n'est pas, dans les cas ordinaires et réguliers, susceptible d'entrer dans un véritable traité (72, II, III).

b) A la 2e et *à la 3e : je nie l'antécédent,* parce que la matière propre d'un traité réel faisant défaut, comme nous venons de le dire, ces mots doivent être entendus dans le sens le plus large.

c) A la 4e : je nie l'antécédent. De ce qu'une chose soit longtemps et même toujours observée, il n'est pas permis de conclure que cette fidélité soit l'indice certain et exclusif de l'existence d'un véritable contrat. C'est même le caractère distinctif du bienfait ou du privilège, d'après cette règle si connue : *Il convient que le bienfait du prince soit durable.*

d) A la 5e : *je nie encore l'antécédent.* Le caractère de la société civile n'est nullement d'être indépendante dans les matières spirituelles ou dans les questions connexes avec elles ; l'État doit au contraire, sur ce point, une entière soumission à l'Église.

ARTICLE SECOND

De la conclusion valide et légitime des Concordats.

75. Les conventions des sociétés, comme celles des particuliers, sont invalides, de l'aveu de tous, si la matière du contrat est illicite, ou si le libre consentement de l'une des deux parties fait défaut.

76. Si le consentement a été extorqué par dol, ou par une erreur qui atteint la substance même de la chose dont on traite, il n'est évidemment libre en aucune façon ; s'il est le fruit d'une crainte grave et injustement infligée, bien qu'il puisse être regardé comme libre sous un certain rapport, il est dépourvu néanmoins de cette liberté nécessaire à toute convention solide. Par conséquent, si la partie lésée veut retirer son adhésion, l'opinion commune des Docteurs lui en accorde le droit[1].

77. La matière d'un traité est illicite si elle est en opposition avec un devoir strict et réel ou avec une obligation stricte et réelle que les contractants soient tenus de remplir *en fait*. De là la célèbre distinction des droits *aliénables* et *inaliénables*. Les droits inaliénables sont ceux qui sont unis en fait à un devoir réel et strict. Les autres sont aliénables.

77. De cette doctrine que les Régalistes admettent comme nous, découlent naturellement les conséquences rigoureuses qui suivent.

I. Les concessions extorquées au Saint-Siège, par la terreur et les armes, n'ont aucune solidité. De ce nombre sont, par exemple (outre quelques autres faits surtout à la fin du siècle dernier), les concessions du Pape Pascal II à l'empereur Henri V, que le 2e Concile de Latran a eu raison de révoquer pour ce motif.

II. Les Souverains Pontifes n'ont le droit de faire aucune

[1] Voir Lessius, *Du Droit et de la Justice* (Livre II, chap. xvii, Doute V et VI.).

concession qui répugne à la nature de leur Primauté, à la charge que Jésus-Christ lui-même leur a conférée de paître ses brebis. Le Pape saint Pie V était donc bien fondé à déclarer qu'il ne lui était pas permis d'accorder à perpétuité à des Princes la faculté de recevoir ou de rejeter les Constitutions apostoliques, même purement disciplinaires, surtout lorsque cette concession qu'on appelle le *Droit de Placet royal* était demandée simplement, sans les clauses restrictives qui sauvegardent la Primauté du Saint-Siège. Il est encore moins au pouvoir du Pape de la faire quand elle est réclamée comme un *droit inhérent à la couronne.* Car une pareille erreur ne pourrait, sans préjudice de la foi, être confirmée par une concession pontificale.

III. Bien qu'il soit du devoir d'un Prince de veiller à la prospérité temporelle de son empire, on ne peut pas, pour ce motif, regarder comme invalides ou illicites les faveurs qu'un État pourrait accorder à l'Église, parce qu'elles entraîneraient après elles un préjudice quelconque au bien-être matériel de l'État. La raison en est : que la félicité temporelle est, de sa nature, ordonnée par rapport au bien spirituel qui est la fin de l'Église, et doit servir par conséquent à atteindre celui-ci (55, I) ; de plus, la société civile, nous l'avons dit, n'est pas chargée de procurer la félicité temporelle purement et simplement, mais en tant qu'elle est utile à la fin dernière de l'homme qui est le bien-être spirituel. Il est donc évident par là que la société civile n'agit pas absolument contre ses devoirs, quand elle fait à l'Église une concession qui porte quelque préjudice à la prospérité temporelle de l'État.

ARTICLE TROISIÈME

De l'interprétation et de la rupture légitime des Concordats.

79. L'interprétation et la rupture des conventions passées entre deux sociétés, absolument comme celles des conventions entre particuliers, doivent se faire ou de commun accord ou par un jugement légitime;

80. Si les sociétés contractantes sont complètement indépendantes l'une de l'autre, l'interprétation authentique ou la rupture des traités ne pourra se faire que d'un *commun accord*. Si l'une des deux sociétés dépend de l'autre, soit en elle-même, soit à raison de l'objet du contrat, il *faut s'en tenir à la décision de la société supérieure* (35). Quant à cette décision-là, même s'il s'agit d'une rescission, il faut voir si elle porte sur un privilège *onéreux ;* dans ce cas la rescission devra être exécutée de telle manière que ce qui avait été conféré par la personne ou la société subordonnée soit restitué ou compensé d'après les règles de l'équité, à moins que le bien public n'impose une conduite tout opposée. Aussi, voyons-nous fréquemment dans les sociétés civiles elles-mêmes les cas suivants se présenter :

I. Un prince, l'empereur de Russie, par exemple, fait une concession à une société ou à une personne qui n'est nullement soumise à son autorité, par exemple à la société civile des États-Unis, qui ne dépend en aucune manière de l'empire Russe, ni *en elle-même :* puisqu'elle est une nation libre et indépendante, ni *à raison de la chose concédée :* puisqu'elle est déjà placée en dehors du territoire russe. Dans cette hypothèse et dans tous les cas semblables, la jurisprudence de tous les peuples tient pour certain que le monarque n'a plus le droit de révoquer et de limiter, en l'interprétant à son gré, et par un jugement émané de lui, la concession déjà faite. La raison en est : que l'acte de porter un jugement est un acte de juridiction. Or, on n'a pas de juridiction sur une personne non-sujette.

II. Les privilèges concédés par le chef d'un État à une personne ou à une société soumise à son autorité, ont toujours été, dans les cas controversés, expliqués et interprétés par lui-même ou par ses successeurs. Ces mêmes privilèges, surtout quand ils étaient gratuits, ont été fréquemment révoqués au gré du prince ou de ses successeurs. Les auteurs de droit, et les Régalistes plus que les autres, s'accordent à dire que ces mesures étaient parfaitement légitimes, et parfois

même, dans le cas d'utilité publique, par exemple, nécessaires.

III. Les privilèges renfermant des clauses onéreuses, ont été aussi fréquemment révoqués par les princes ; ils l'ont été parfois sans aucune compensation, lorsque les intérêts publics l'exigeaient. Nous avons des preuves fort graves de cette allégation dans l'annulation faite parfois chez plusieurs peuples des obligations pécuniaires de l'État envers certains particuliers ; dans la conversion des rentes, etc., etc. [1].

Les Régalistes admettent tous ces points, ils s'en constituent même les défenseurs. Dès lors, comment pourraient-ils échapper aux conséquences que nous allons en tirer?

81. 1re *Proposition.* Quand une société civile a fait une concession quelconque à l'Église, elle ne peut, ni la limiter à son gré, en l'interprétant, ni ce qui est plus grave, la révoquer.

Je le prouve : Toute concession faite à l'Église par la société civile est une concession faite à une personne non-sujette (43 à 60). Or, nul ne peut révoquer ni limiter à son gré, en l'interprétant, une semblable concession (79, I). Donc, etc.

En outre : Toute concession faite à l'Eglise doit être attribuée à la fin propre de celle-ci, c'est-à-dire à la fin spirituelle. Mais la société civile n'a aucun droit sur les choses qui sont attribuées à la fin spirituelle. Donc la société civile n'a plus aucun droit sur les concessions faites à l'Église et par conséquent, etc.

82. 2e *Proposition.* C'est à l'Église qu'il appartient de prononcer sur le véritable sens des Concordats, de révoquer les Concessions qu'elle a faites, du moment que les intérêts de sa fin, c'est-à-dire du salut éternel l'exigent : le droit de l'Église ne serait pourtant pas aussi absolu, s'il s'agissait de biens temporels dont le caractère spirituel y annexé en aurait

[1] Sur toute la matière traitée dans cet article, voir Suarez, *Des Lois*, livre VIII, chap. xxxvii ; et le Card. de Luca, *Traité des offices vénaux*, disc. 93, *des Régales*, etc.

été légitimement distrait par l'Église avant la conclusion du traité.

Je le prouve : C'est au prince qu'il appartient d'interpréter et de révoquer, pour de justes motifs, les privilèges qu'il a concédés à une personne soumise à son autorité (79, II), Or, les Concordats ont le caractère de véritables privilèges (73, I). Dans ces questions, l'Église a le caractère d'un prince, et la société civile celui d'un sujet [1]. Donc, etc.

La raison de la restriction que nous avons apportée à notre proposition est celle-ci : Dans les questions dont le caractère spirituel a été entièrement distrait, la base de la primauté de l'Église sur la société civile fait défaut.

83. 3e *Proposition.* Régulièrement parlant, il ne peut arriver que l'Église, à la suite de la rupture des Concordats, soit tenue dans la rigueur du droit à une compensation quelconque envers la société civile.

Preuve. La compensation n'est rigoureusement due que dans la rupture des privilèges onéreux. Or, régulièrement parlant, les Concordats conclus entre l'Église et l'État ne peuvent être mis au nombre des privilèges onéreux (73, II). Donc, etc.

Appendice.

Des Concordats conclus avec les sociétés civiles des hérétiques ou des infidèles.

84. La différence qui existe entre les Concordats à conclure avec un État catholique et un État hérétique ou infidèle ne peut pas se tirer de l'idée : que la nature de ces Concordats serait différente. En effet : la nature de ces traités, ne résulte que de la matière dont ils traitent. Or, celle-ci étant de l'ordre spirituel ou connexe avec lui, doit être beaucoup plus sauvegardée devant les hérétiques ou les infidèles que

[1] Voyez Schmalzgrueber, *Droit Ecclés.*, titre *des Prébendes*, num. 270 et suiv.

devant des catholiques. Car les premiers sont beaucoup plus incapables que les derniers de toute administration et de tout droit quelconque, en cette matière. Toute la différence consiste donc en ceci, que les infidèles et les hérétiques résistant à la vérité ne reconnaissent ni les prérogatives ni l'autorité de l'Église. De là vient que l'Église peut bien s'abstenir de conclure avec eux des Concordats, mais lorsque ses propres intérêts et le salut éternel des peuples l'obligent à en faire, elle devra donner à ces conventions le caractère de véritables traités et les garder comme tels. Que si, par la suite des temps, les circonstances changent et qu'il devienne dès lors impossible de les garder sans préjudice du salut éternel de ses enfants, et sans péché, elle aura soin d'arranger d'abord l'affaire à l'amiable ; si cette tentative échoue, elle cessera d'être obligée à garder la foi donnée. Car dans ce cas, les traités les plus réels cessent d'avoir leur force obligatoire [1].

Mais, s'il en est ainsi, dira-t-on, la condition des hérétiques et des infidèles sera meilleure que celle des Catholiques. R. *Je le nie.* Car tout homme de sens et de foi regardera toujours comme plus avantageuse la condition de celui qui marche avec plus de sécurité dans la voie de la vie éternelle, en comparaison de laquelle tous les avantages temporels ne sont que des pertes véritables (*Phil. III.* 7, 8). Mais nul n'est mieux dirigé dans la voie de la vie éternelle que celui qui se laisse guider par Dieu et par l'Église qui tient sa place. Du reste l'expérience est là pour montrer : que dans la pratique, l'Église déploie une longanimité et une prudence égales sinon supérieures dans ses relations avec les États catholiques, qu'avec les États hérétiques ou infidèles.

[1] Voir Leg. quia 16, ff. ad Leg, Aquil.

LIVRE SECOND

Du dépositaire du pouvoir ecclésiastique, ou des personnes en qui ce pouvoir réside de droit.

1. La règle générale qui doit nous servir à déterminer le légitime dépositaire du pouvoir ecclésiastique, ou en d'autres termes, les personnes en qui ce pouvoir réside, et la quantité de pouvoir conférée à chacune d'elles n'est autre que la volonté immédiate ou médiate de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Car l'Église étant une société qui ne repose pas sur le caprice des hommes, mais qui a été instituée par la volonté de Jésus-Christ lui-même, il est manifeste que c'est lui seul qui peut nous instruire et de sa constitution et de son organisation. C'est donc lui qui devra nous dire quels sont ceux qui, dans son Église, ont le droit de commander, quelles sont les limites de ce droit, et quels sont ceux qui doivent obéir. Mais Jésus-Christ a eu le pouvoir, et il en a usé, de conférer à quelqu'un la faculté de s'adjoindre, dans l'administration de l'Église, certains autres préposés, dans le but de rendre le gouvernement plus facile, à mesure que le nombre des fidèles augmenterait. C'est pour ce motif que nous avons exprimé la nécessité de consulter la volonté non seulement *immédiate*, mais même *médiate* du divin Fondateur. En conséquence, nous diviserons toute la matière à traiter dans ce livre en trois chapitres : Dans le *premier* nous exposerons la Constitution de l'Église telle qu'elle a été fondée par Jésus-Christ. Dans le *second* nous rapporterons les principaux systèmes qui s'éloignent plus ou moins de la véritable Constitution de l'Église et nous les réfuterons brièvement. Dans le *troisième*, qui sera comme un anneau destiné à relier le droit public de l'Église avec le droit ecclésiastique privé ou le droit canon proprement dit, nous indiquerons,

sous forme de corollaire, les sources légitimes du droit canonique. Il servira à discerner si les lois qui viendraient à être portées doivent être regardées comme des lois véritables, d'après la source d'où elles émanent.

CHAPITRE PREMIER

DE LA VÉRITABLE CONSTITUTION DE L'ÉGLISE

2. Nous allons présenter d'abord un court aperçu de la Constitution de l'Église, en nous restreignant toutefois, aux grandes lignes ou points principaux ; car nous avons ici un double écueil à éviter, le premier d'ôter à nos principes leur base la plus solide, en négligeant cet exposé ; le second de fatiguer le lecteur en refaisant un travail qui est du domaine de la théologie et de sortir ainsi des bornes que nous nous sommes posées. Néanmoins, si quelqu'un de ceux qui nous liront, n'avait pas sur l'Église des idées assez nettes, si son esprit était tourmenté par le doute, il ferait bien de consulter préalablement une théologie catholique. Notre but, à nous, n'est autre que de présenter ici, sous un seul point de vue, tout l'ensemble de la Constitution de l'Église, telle qu'elle a été établie par Jésus-Christ et de faire voir la liaison de toutes ses parties, en présupposant les données que nous offrent les traités de théologie.

3. Voici donc d'après la théologie comment Jésus-Christ a organisé son Église.

I. Il a voulu : que tout le corps de l'Église fût divisé en deux parties distinctes. La première comprend le peuple et ses membres, soit les *Laïques;* la seconde se compose de tous ceux à qui est confiée la fin prochaine de l'Église, c'est-à-dire la sanctification des âmes et par suite le pouvoir ecclésiastique. Ceux qui la composent portent le nom de *Clercs.* Le corps des Clercs s'appelle le *Clergé.*

II. La fin de l'Église est la sanctification des âmes qui est

elle-même produite par la *grâce sanctifiante*. Jésus-Christ a voulu que celle-ci nous fût conférée par le canal des *Sacrements*, auxquels vînt s'ajouter la libre *coopération de l'homme* apportant les dispositions convenables pour la recevoir, et s'efforçant par les bonnes œuvres de la conserver et de l'augmenter en lui. Par conséquent, la mission confiée au Clergé, en ce qui concerne la fin de l'Église se réduit à deux fonctions essentielles. La 1re consiste dans la confection des Sacrements ; la 2e est de donner aux fidèles une direction sage et autant que possible efficace pour les aider à coopérer, comme c'est leur devoir, à l'action de la grâce conférée par les Sacrements. C'est en vue de cette double fonction que Jésus-Christ a établi dans son Église deux pouvoirs appelés *Hiérarchies*. Le premier est le pouvoir de *l'Ordre*, et le second est le pouvoir de *Juridiction*. Le pouvoir de *l'Ordre* se définit : *Un pouvoir conféré en vue de la confection des Sacrements*. Le pouvoir de *Juridiction* est le *pouvoir de paître* ou de régir le troupeau de Jésus-Christ. Ce pouvoir s'exerce soit en proposant à la croyance de l'intelligence humaine la doctrine de la vraie foi, sous forme de précepte ; soit en dirigeant la volonté par un commandement proprement dit, et cela pour que les fidèles soient guidés dans toute l'économie des moyens de sanctification dont ils disposent. La dispensation même des Sacrements est donc une fonction propre de ce pouvoir.

III. Le pouvoir de l'Ordre est indélébile, c'est-à-dire que J.-C. l'a fait tel qu'il demeurât toujours inhérent à celui qui l'a une fois reçu; mais le droit d'en faire usage est dépendant de la juridiction, de telle façon que si un clerc revêtu du pouvoir de l'ordre procède à la confection des Sacrements qui sont du ressort de son ordre, sans avoir la juridiction, il pose un acte *illicite*, mais néanmoins *valide*. Car l'application des forces requises ayant eu lieu, l'effet n'a pu manquer de suivre. C'est ce motif qui fait dire que : dans les Sacrements, l'effet est produit par *l'acte posé*. Il en serait néanmoins autrement s'il était question du *Sacrement de Pénitence*.

Celui-là serait même invalide parce que la *juridiction* est une condition intrinsèque et essentielle de l'administration sacramentelle de la pénitence. La raison de cette différence est facile à saisir ; car le Sacrement de la Pénitence doit être conféré *sous la forme d'un jugement*, tandis que les autres Sacrements se donnent simplement sous *forme de bienfait*.

IV. Cette même hiérarchie de l'Ordre, J.-C. l'a composée d'Évêques, de Prêtres et de Ministres. Mais le degré de pouvoir conféré à chacune de ces catégories est très différent. Les Évêques sont au degré le plus élevé, ils sont revêtus de la plénitude du pouvoir, tandis que les Ministres sont placés au dernier degré.

V. Quant à la hiérarchie de Juridiction, J.-C. ne l'a pas faite adhérente d'une façon immuable. Il l'a voulue, au contraire, amovible. Il l'a conférée dans toute sa plénitude et sa perfection, d'abord au Pontife Romain et puis aux Évêques qui pour ce motif portent le nom propre de *Pasteurs*. Elle est aussi jusqu'à un certain point entre les mains des Prêtres et des Diacres dont les ordres sont pour cette raison appelés également hiérarchiques. Voici cependant la manière dont cette juridiction est répartie :

a) Le Pontife Romain est : 1° Le Vicaire de J.-C. et le fondement de toute l'Église et par conséquent il est le *Centre de l'Unité* auquel doivent demeurer unis tous ceux qui veulent être dans l'Église. Il est le *Prince* ou le *Chef de l'Église universelle*, et comme tel, il a dans l'Église, un pouvoir illimité et universel qui s'appelle *Primauté*. 2° Il est doué du *don de l'infaillibilité*, pour diriger avec une entière certitude les intelligences des fidèles dans la foi et dans la morale. 3° L'ordre de la succession au Souverain Pontificat est fixé de telle manière que le Pape vivant n'a pas reçu le droit (si ce n'est peut-être dans un cas extraordinaire et de nécessité réelle), de nommer son successeur ; mais il a celui de fixer le mode de l'élection et de désigner les électeurs eux-mêmes.

b) Les Évêques sont des pasteurs proprement dits et parfaits ; mais ils sont soumis au Pontife Romain dans les con-

ditions suivantes : 1° Ils ont été institués pour qu'il y ait dans l'Église des coopérateurs du Pape qui puissent partager avec lui le poids de sa sollicitude pastorale ; car il ne saurait gouverner à lui seul toute l'Église. Ils ont aussi l'aptitude nécessaire pour régir parfaitement les fidèles, et sont placés, pour ce motif, au degré le plus élevé de la hiérarchie de l'Ordre. Ils sont donc revêtus d'un pouvoir qui, pris *en général,* les rend aptes à administrer tous les moyens nécessaires à la fin de l'Église. *En particulier :* ils ont le droit de conférer tous les Sacrements, surtout ceux de l'*Ordre* et de la *Confirmation* dont ils sont les ministres en vertu d'un droit propre à leur Ordre. Ce *droit* est *ordinaire* pour la Confirmation, il est *absolu* et *exclusif* pour le Sacrement de l'Ordre, quand il est question des degrés hiérarchiques. Il est simplement *ordinaire* quand il est question des autres degrés (Voir plus bas VI). En ce qui concerne *la direction des intelligences,* les Évêques sont juges dans les questions qui touchent à la foi et aux mœurs. Ils sont, eux aussi, doués conjointement de la prérogative de l'infaillibilité, quand ils sont assemblés et d'accord avec le Souverain Pontife. Mais chacun d'eux n'est nullement infaillible, et par conséquent, dans les questions douteuses, ils doivent recourir au Souverain Pontife, qui est infaillible et le centre de l'Unité.

En ce qui concerne *la direction des volontés,* 1° ils jouissent de tous les droits d'un commandement réel et parfait. 2° Les Évêques ne doivent exercer leur pouvoir que sous la dépendance du Souverain Pontife. C'est à lui qu'il appartient non seulement de déterminer les lieux où ils peuvent l'exercer, mais encore de le suspendre et de le restreindre même, s'il le juge nécessaire, d'en arrêter l'exercice, en envoyant un autre Pasteur. 3° Une conséquence de ce qui précède, c'est que la juridiction épiscopale dont chaque Évêque est investi dérive de l'autorité immédiate ou médiate du Souverain Pontife. C'est là ce qui constitue la *mission légitime* et non pas la consécration ou la réception de l'ordre épiscopal. Celle-ci ne confère que le pouvoir de procéder à la confection des

Sacrements, et l'aptitude à gouverner le troupeau de J.-C., et non pas la faculté d'exercer ce pouvoir et cette aptitude.

c) Les simples prêtres sont, en vertu de leur institution, les coopérateurs des Évêques ; ils ne le sont pourtant pas dans toutes les fonctions, mais uniquement dans l'administration des Sacrements, excepté l'Ordre et la Confirmation, et dans la prédication de la parole de Dieu. Leur juridiction est circonscrite par les limites suivantes : 1° Ils ne peuvent exercer leur pouvoir que sous la dépendance des Évêques (et à plus forte raison du Souverain Pontife). Aussi est-ce aux Évêques qu'il appartient régulièrement de le suspendre, de le restreindre et même de l'arrêter. 2° Une conséquence de ce qui précède, c'est que la faculté d'exercer les fonctions presbytérales dérive sur chaque prêtre de l'autorité épiscopale ou de celle du Souverain Pontife. Elle n'est pas, en vertu de la seule ordination, qui ne confère que le pouvoir de procéder à la confection des Sacrements confiés à l'ordre presbytéral, et non pas la faculté de faire usage de ce pouvoir.

d) Les Diacres, enfin, appartiennent à la Hiérarchie ecclésiastique, comme étant aptes, en vertu de leur ordre, à administrer les Sacrements du Baptême et de l'Eucharistie et à prêcher la parole de Dieu; mais ils ne peuvent exercer ces fonctions sans l'autorisation des Évêques.

VI. L'Église, c'est-à-dire le Pape ou les Évêques réunis avec lui, a reçu la faculté d'établir (si elle le juge à propos) d'autres degrés soit dans la hiérarchie de l'Ordre, soit dans celle de la Juridiction. Mais cette concession doit être entendue dans le sens suivant :

a) En ce qui concerne la hiérarchie de l'Ordre : il ne faudrait pas croire que l'Église ait reçu de son divin Fondateur la faculté de créer un nouveau pouvoir de l'ordre; elle a uniquement celle de séparer certaines parties inférieures des fonctions réservées au dernier des ordres hiérarchiques, et de constituer avec elles d'autres ordres mineurs.

b) En ce qui concerne la hiérarchie de juridiction : 1° Le Souverain Pontife a le pouvoir d'appeler à partager sa solli-

citude d'autres ministres de l'Église, d'abord pour le gouvernement des *agneaux*, c'est-à-dire du peuple chrétien. Il peut donc créer des magistrats qui, sans avoir reçu la consécration épiscopale, exercent néanmoins une juridiction épiscopale sur une portion du peuple fidèle qui leur est assignée. Toutefois, il faudra excepter les fonctions qui exigent absolument la consécration épiscopale. Nous en avons des exemples dans les Abbés qu'on appelle *Nullius*, parce qu'ils ne sont d'aucun diocèse. Ce pouvoir le Pape ne le possède pas à l'égard des agneaux seuls, mais aussi à l'égard des *brebis*, c'est-à-dire des Évêques. Il a le droit de créer certains degrés de juridiction auxquels soit annexée une juridiction sur les Évêques eux-mêmes. Car le Siège Apostolique étant impuissant à pourvoir aux besoins de tous, en temps opportun, et avec toute la promptitude requise, soit à raison du grand nombre d'Évêques, soit à cause de la distance des lieux, a le droit de se choisir des coopérateurs spéciaux qui exercent en son nom et à sa place, les fonctions de sa sollicitude Apostolique. De là l'institution des Patriarches, des Primats, des Métropolitains. Le Pape peut encore, s'il le juge nécessaire, envoyer des Préposés extraordinaires dont le pouvoir s'étende sur les Évêques eux-mêmes. Tels ont été, tels sont encore les Vicaires Apostoliques et les Légats. 2° Les Évêques sont généralement autorisés (à moins d'une défense d'un pouvoir supérieur) à établir, dans la partie de l'Église qui leur est confiée, et qui porte le nom de *Diocèse*, des recteurs inférieurs auxquels ils confient une portion de leur pouvoir, toujours à l'exception des ministères qui exigent le caractère épiscopal.

VII. A l'origine de l'Église, J.-C. a accordé à ses Apôtres certaines facultés qu'il n'a pas voulu rendre transmissibles à leurs successeurs, les Évêques.

Telle est, en résumé, la Constitution divine de l'Église. Il est facile d'en déduire les principes qui déterminent le véritable et légitime dépositaire du pouvoir ecclésiastique. Car nous y voyons : 1° Quel est celui qui possède ce pouvoir dans toute l'étendue de l'Église et quels sont ceux qui en disposent

dans chacune de ses parties ; à qui il appartient de déterminer et de distribuer ces différentes parties à gouverner. 2° Quelle étendue de puissance est accordée à chacun. 3° Jusqu'à quel point ils en sont les dépositaires. C'est, en effet, à ces trois chefs que peuvent se ramener toutes les questions qui concernent le dépositaire du pouvoir ecclésiastique.

Nous passons à présent à l'examen critique des principales erreurs contraires à la vraie Constitution de l'Église.

CHAPITRE SECOND

DES PRINCIPAUX SYSTÈMES QUI S'ÉLOIGNENT DE LA VRAIE CONSTITUTION DE L'ÉGLISE.

4. Nous réduisons à deux points tout ce que nous avons à dire touchant ces systèmes. Dans le premier nous les exposerons, et dans le second nous en donnerons une réfutation succincte.

§ 1.

Exposé de ces systèmes.

5. Marsile de Padoue est, pour ainsi dire, le patriarche de tous ceux qui ont donné, dans leurs écrits, une idée plus ou moins fausse de la Constitution divine de l'Église. Car, c'est lui qu'ils ont copié pour la plupart. Flatteur et courtisan de Louis de Bavière qui s'était fait au 14e siècle l'ennemi juré des Souverains Pontifes, il écrivit un livre qu'il intitula : *Le Défenseur de la Paix* (defensorium pacis) et, dans lequel, il s'appliqua à bouleverser complètement la Constitution de l'Église.

Voici le sommaire des erreurs qu'il y développe :

I. Le pouvoir souverain réside dans l'assemblée générale des fidèles, et cela en vertu d'un droit naturel commun à toutes les sociétés.

II. Ce pouvoir a été depuis transféré aux Princes, s'ils sont

des fidèles ; et s'ils sont infidèles, aux Evêques ; mais ceux-ci n'en sont pas moins soumis soit au peuple lui-même, soit aux Princes.

III. Le pouvoir propre de l'Église est dépourvu de tout droit de coaction. Il ne doit s'exercer que par les admonitions, la prédication, et d'autres moyens de ce genre.

Marsile fut condamné par le Pape Jean XXII, dans plusieurs de ses Constitutions mais surtout dans celle qui commence par le mot *Licet*. Elle est *du* 23 *octobre* 1327. Albert Pighi le réfuta *au* 5e *livre de sa Hiérarchie ecclésiastique*.

6. A l'école de Marsile de Padoue appartiennent : d'abord les Protestants qui rééditèrent son livre depuis longtemps tombé dans l'oubli ; mais aussitôt il se forma parmi eux, comme cela arrive d'ordinaire, un nombre presque infini d'opinions divergentes. Peut-être ne sera-t-il pas sans utilité de donner ici, d'après les aveux des Protestants eux-mêmes, au moins une idée de cette confusion. Ce sera une preuve nouvelle de l'impossibilité où ils sont d'échapper à l'erreur, et de trouver un terrain solide sur lequel ils puissent s'appuyer. Voici comment parlait de leurs systèmes, au commencement de ce siècle, le canoniste Schenkl, dans ses *Institutions du Droit de l'Église. Prolégomènes* § 46, *en note :*
« Les protestants, dit-il, ne cessent d'inventer de nouveaux « systèmes d'Église. Pfaff en compte une dizaine qui ne se « ressemblent guère. Mosheim en énumère à peu près « autant, mais les écrits des Protestants font foi qu'ils en « ont créé un bien plus grand nombre, et qu'ils en créent « encore tous les jours de nouveaux. Et de fait : 1° Autrefois « le système d'une Église *inégale* était en faveur chez plu- « sieurs d'entre eux ; aujourd'hui c'est celui d'une Église « *égale* (c'est-à-dire démocratique) qui l'emporte. 2° Les uns « prétendaient que l'Église était à son origine une confédé- « ration parfaitement libre, une société tout-à-fait *volontaire ;* « d'autres disaient que la volonté de J.-C. en avait déterminé « la forme, qu'elle était une société *légale*. 3° Pour ceux-ci « elle était une société *spéciale*. pour ceux-là elle était *inhé-*

« *rente* à l'État, et ne se distinguait pas de ce dernier. 4° Tels « ne souffrent aucun gouvernement dans l'Église, et tels « autres la soumettent à l'empire de toute la société, tantôt « à une assemblée choisie de ministres, tantôt aux magis- « trats politiques ou aux Princes qu'ils investissent *d'un* « *droit sur les choses sacrées*. 5° Ce droit, au moins étrange, « les uns le font dériver du droit naturel, les autres de la « Sainte Écriture, ceux-ci de la paix religieuse, dite de « Westphalie, ceux-là de la coutume, d'autres d'une cession « tacite que les peuples auraient faite aux Princes, d'autres « encore des exigences du bien public, des intérêts ecclé- « siastiques et politiques, d'autres, enfin, du droit de dévo- « lution. 6° Récemment, un grand nombre de Docteurs pro- « testants se sont mis à diviser les droits ecclésiastiques en « *droits de majesté* et *droits collégiaux*, dont les premiers, « disent-ils, appartiennent de leur nature aux Princes, les « seconds à l'assemblée des fidèles. Mais, dès qu'il est ques- « tion de décider à quelle catégorie tels ou tels droits appar- « tiennent, les divisions se renouvellent plus profondes et « plus déplorables qu'auparavant. Car, 7°, les uns, et ce sont « avant tout les jurisconsultes, se montrent d'une libéralité « excessive à l'égard des Princes, et ne font aucune diffi- « culté de leur attribuer tout : ou du moins, ils sont d'avis, « qu'il ne faut pas trop se mettre en peine de rechercher « quels droits appartiennent à la catégorie des droits de « *Majesté* et quels autres à celle des droits *collégiaux*, sur- « tout si ceux qui doivent les exercer sont des Princes pro- « testants et non des Monarques catholiques. Les autres, et « ce sont surtout les théologiens, pensent, au contraire, « qu'il faut les distinguer avec soin. Car, à leur avis, ils ne « peuvent être tous remis indistinctement et absolument aux « mains du Prince ; ils ne sauraient être convenablement « administrés, sans l'intervention des ministres de l'Église ; « bien plus, il est même au pouvoir du peuple de les révo- « quer, de les ôter, quand ils ne sont pas convenablement « administrés. 8° Du reste, le culte des opinions systéma-

« tiques et de la variété a poussé certains auteurs protestants « jusqu'à prétendre que J.-C. n'avait pas été législateur ; « d'autres, sans aller si loin, se sont contentés de refuser « aux Apôtres le pouvoir législatif, ou du moins le pouvoir « *exécutif ;* d'autres encore ont prétendu que ce pouvoir « leur avait, à la vérité, été accordé, mais comme un don « personnel de la libéralité divine, qui devait expirer avec « eux. 9° Enfin il en est qui admettent que les Apôtres, « comme délégués et mandataires du peuple, ont exercé un « certain pouvoir ecclésiastique, non en vertu d'un droit « propre, mais en vertu d'un droit d'*administration.* C'est « aussi, d'après eux, en vertu d'une ordination humaine et de « la volonté populaire, que les Évêques ont succédé aux « Apôtres. Plus tard, les Évêques se sont attribué à eux-« mêmes ce pouvoir qu'ils tenaient de la délégation du « peuple ; mais au seizième siècle, les Évêques (parmi les « protestants) ayant abdiqué, l'Église s'est trouvée, enfin, « remise en possession de son droit. A partir de cette « époque, disent-ils, le pouvoir ecclésiastique, ou tout au « moins l'exercice de ce pouvoir a été transféré aux Princes, « ou mieux encore, il leur a été confirmé par le consente-« ment du peuple. Les plus modérés se contentent de dire « que : depuis le seizième siècle, le pouvoir ecclésiastique a « été légitimement exercé par les Princes, parce que nul ne « pouvait en user avec plus d'avantage qu'eux. C'est donc « avec raison que Mendelsohn adresse aux Protestants d'au-« jourd'hui les mêmes reproches qu'adressait naguère Mos-« heim à l'Église luthérienne : *Au milieu des lumières de « notre siècle,* dit-il, *les livres didactiques des Protestants sur « le droit de l'Église, n'ont pu sortir des hésitations aveugles, « des incertitudes qui les caractérisent. Le clergé ne sup-« porte pas de se voir réduit à la cruelle extrémité d'aban-« donner complètement tous ses droits, et cependant, il n'est « personne qui puisse dire, au juste, en quoi consistent ces « droits. D'une part, ils veulent un jugement qui donne aux « contestations une solution définitive, et d'autre part, ils n'ad-*

« *mettent aucun juge suprême dont la décision soit sans* « *appel. On parle, sans cesse, de liberté, d'indépendance ecclé-* « *siastique, et néanmoins il n'est personne qui puisse nous* « *dire où elles se trouvent.* Pour peu qu'on ait une teinture « même superficielle des écrits protestants de notre époque, « il est difficile d'ignorer les systèmes étranges et inouïs qui « surgissent chaque jour, et qui ont la prétention de nous « offrir une idée de la Constitution de l'Église. » Nous n'avons fait que traduire les paroles de Schenkl, et nous croyons inutile d'y rien ajouter[1].

7. Un autre rejeton de Marsile de Padoue est Edmond Richer, jadis syndic du collège de la Sorbonne. Ses erreurs le firent déposer de sa charge. Voici les points principaux de son système.

I. A la suite de Marsile, il attribue le pouvoir suprême dans l'Église à l'assemblée des fidèles. C'est à elle que les clés du royaume des Cieux ont été *plus immédiatement* et *plus essentiellement* confiées par J.-C. Par conséquent, aucune loi ecclésiastique n'existe avant d'avoir été confirmée par le peuple, c'est-à-dire, par l'assemblée des fidèles.

II. *Le pouvoir ministériel*, d'après lui, appartient à tout l'ordre hiérarchique, c'est-à-dire au Pontife Romain, aux Évêques, qu'il regarde comme tenant la place des *Apôtres* et aux prêtres, qu'il dit être les successeurs des *disciples*. Ce pouvoir leur a été conféré immédiatement par J.-C. quoique à un degré différent. De cette façon, il fait dériver la juridiction des Évêques, des Prêtres et des Curés en particulier, non pas du Souverain Pontife ou de l'Ordinaire, mais *immédiatement* de Jésus-Christ.

III. Le Pontife Romain est le *chef ministériel* de toute l'Église. Son rôle est de conserver l'unité dans tout l'univers chrétien par la garde et l'exécution des saints Canons. Sa puissance est tempérée par un régime aristocratique. Car, il

[1] Voir ce qu'écrit saint Hilaire liv. 2 à Constance sur les différentes formules de foi inventées par les Ariens et leurs fauteurs.

n'est pas en son pouvoir d'obliger l'Église, malgré elle, sans la consulter et sans l'entendre. Voici comment Richer définit la plénitude du pouvoir Pontifical :

a) Elle s'étend, d'après lui, sur les Églises particulières répandues dans le monde entier, mais non sur l'Église universelle réunie en Concile.

b) Le Pape a le droit d'interpréter juridiquement et d'autorité la loi divine, la loi naturelle et la loi canonique. Il peut dispenser des canons portés par les Conciles généraux dans le cas où le Concile lui-même, s'il était assemblé, en dispenserait, c'est-à-dire, pour le bien commun de l'Église, et non dans l'intérêt de quelques particuliers.

c) Quand la nécessité l'exige (puisqu'il ne peut pas y avoir toujours des Conciles), il a le pouvoir de porter des Canons mais dans l'*acte premier* seulement. Car l'*acte second,* c'est-à-dire la force formelle et actuelle qui entraîne l'obligation, dépend de l'assentiment de l'Église.

IV. Il assigne, à peu près, les mêmes proportions au pouvoir des Évêques dans leurs diocèses respectifs. Car l'Évêque n'a pas non plus le droit d'obliger les fidèles de son diocèse, sans leur consentement exprimé *par les Curés.*

V. Il affirme que la prérogative de l'infaillibilité a été conférée à toute l'Église (ce mot chez lui signifie toujours le peuple ou l'assemblée des fidèles). Saint Pierre ne l'a reçue en aucune façon, et par suite le Pape, avant l'assentiment de l'Église, n'est infaillible ni dans les questions de la foi, ni dans celles des mœurs.

VI. L'Église, d'après lui, n'a ni territoire, ni pouvoir coactif. Elle ne peut donc statuer sur les moyens qui conduisent à la vie éternelle que par voie de persuasion et de direction. Ne disposant pas de la force coactive, elle n'a pas le droit d'infliger des peines temporelles. Le chef politique de la société, comme maître de l'État et du territoire, est le vengeur et le défenseur de la loi divine naturelle et canonique. Il peut donc :

a) Porter des lois et tirer le glaive dans ce but.

b) En particulier, il fait du Prince, toujours au même titre, le juge légitime des *appels comme d'abus.*

Tel est le fameux système de Richer, pillé tout entier, comme on le voit, dans celui de Marsile de Padoue. Son auteur fut condamné par le Synode provincial de Paris, au mois de mars 1612 ; par celui d'Aix, au mois de mai de la même année ; par plusieurs décrets de la Congrégation de l'Index. Il y en a un du 10 mai 1613, sous le Pape Paul V ; un du 2 décembre 1622, sous Grégoire XV ; un troisième du 4 mars 1709, sous Clément XI. Enfin, par un bref particulier de 1681, le Pape Innocent XI condamna l'histoire des Conciles généraux du même Richer, parce qu'il y défend son système à plusieurs reprises. Richer se rétracta deux fois, en apparence, et une troisième fois avant de mourir, c'est-à-dire en 1630, il condamna sincèrement son ouvrage. On trouvera sur ce point des détails assez circonstanciés dans le Journal de Trévoux, du mois de janvier 1703. Sur l'ensemble du système, on peut consulter l'ouvrage de *Veith* qui a pour titre : *Le Système de Richer réfuté* et celui de *Charlas : Des Libertés gallicanes, Liv. XII, et selon d'autres éditions, Liv. IX.*

8. Du système d'Edmond Richer mélangé avec les idées protestantes sortit en 1763 celui de *Febronius*, pseudonyme de Nicolas de Hontheim, évêque suffragant de Trèves. Il y a pourtant entre le système de Richer et celui de Febronius, cette différence que le dernier, dans son livre de l'*Etat de l'Eglise*, s'attaque surtout à la primauté du S.-Siége. Pour donner de ce système un aperçu assez complet, nous le considérerons sous un triple aspect : sous l'aspect *doctrinal, historique* et *pratique.*

I. *Sous l'aspect doctrinal.*

a) Febronius prétend : que l'Église n'est pas un État *monarchique.* Bien qu'il déclare, en termes assez clairs, que les clés ont été confiées à toute l'assemblée des fidèles, ce point ne lui donne qu'un médiocre souci, tous ses efforts ayant pour but unique de rabaisser le Pontife Romain.

b) Il faut dans l'Église, dit-il, une certaine primauté, mais

si elle est à présent annexée au Siège de Rome, c'est l'Église qui l'y a fixée, et non pas le droit divin. Il serait donc possible de l'en séparer par une révocation.

c) La nature et le fondement de cette primauté, il les dérive de la nécessité de conserver l'unité. De là il suit, remarque-t-il :

1° Que la *Primauté* est à bon droit appelée *Primauté d'association*. 2° Que les droits attribués à la primauté se divisent en deux catégories : les droits *essentiels*, qui ne cessent jamais de lui appartenir, et les droits *accidentels*, qui peuvent et qui pour la plupart doivent lui être enlevés. Les droits *essentiels* sont ceux-là seuls qui ont pour but de sauvegarder l'unité par des moyens légitimes. Les autres doivent être appelés *accidentels*.

d) Les seuls modes légitimes d'exercer les devoirs de cette primauté, c'est-à-dire de sauvegarder l'unité, sont : la *vigilance* et la *direction* donnée sous forme de conseil, bien entendu, et non pas sous forme de coaction. De là il résulte, disait-il : 1° que la primauté d'*association* doit être appelée aussi primauté d'*inspection* et de *direction*. 2° Que le droit de fulminer l'excommunication appartient au Pape en tant que l'excommunication n'a pas, en soi, le caractère d'un acte de juridiction. (Febronius se l'imaginait ainsi !) 3° Que l'excommunication ne peut avoir de force, si elle n'est pas appuyée par les Églises particulières. 4° Si elle atteint quelqu'un qui sente ne l'avoir pas méritée, l'excommunié doit la supporter avec patience, comme tout autre outrage et la mépriser.

e) Il apporte un soin tout spécial à avertir que ce fantôme de Primauté le Pontife Romain ne peut l'exercer sur toute l'Église que *distributivement* et non pas *collectivement*. Par conséquent : 1° Le Concile général a l'autorité nécessaire pour soumettre le Pape lui-même à ses décisions, et pour le juger quant à la foi et aux mœurs. 2° Il n'est pas nécessaire qu'un Concile général soit convoqué par le Pape ; il ne peut être ni suspendu, ni dissous par lui, contre le gré des

Évêques, et quand il est terminé, il n'a nul besoin de l'approbation du Pontife Romain. 3° Pour le même motif : les décrets d'un Concile général, bien qu'ils soient au nombre des lois révocables, c'est-à-dire traitant de la discipline, ne peuvent être ni révoqués, ni changés par le Pape. 4° Enfin, ce qui est une conséquence, il déclare régulier et légitime *l'appel* d'une sentence du Pape au Concile général.

f) Il refuse l'*infaillibilité* comme une prérogative certaine, non seulement au Pape, mais au Concile général (*De l'État de l'Église, ch.* I, § 9). Il l'attribue néanmoins à l'Église.

g) Il soutient que le Concile général lui-même, en matière de décrets disciplinaires, n'a aucune force obligatoire sans l'acceptation des fidèles.

h) Il prétend que chaque Évêque a reçu immédiatement de J.-C. *le pouvoir de juridiction aussi bien que le pouvoir de l'ordre* ; et de ce principe il tire les conséquences suivantes : 1° Que le pouvoir des Évêques en matière de foi, de morale et de discipline est *plein* et *absolu ;* il ne reconnaît donc pas la nécessité de recourir au Siège Apostolique *dans les questions qui intéressent la foi* et dans les autres *causes majeures*, ni celle de réclamer de lui (quand il en est besoin) les dispenses des lois qui appartiennent au droit commun de l'Église. 2° D'après lui, le pouvoir des Évêques ne peut pas être limité, ni *quant aux choses*, ni *quant aux personnes*. Aussi taxe-t-il d'abus, *les exemptions des Réguliers, l'usage des cas réservés, des bénéfices*, les *annates* et autres questions de ce genre. 3° Le souverain Pontife n'a le droit de rien statuer dans les diocèses particuliers, si ce n'est du consentement de l'Évêque titulaire.

i) Les princes séculiers sont les gardiens et les vengeurs des saints Canons, même contre le Pape, et en cette qualité ils ont même le droit d'indiquer la célébration d'un Concile général.

II. *Au point de vue historique*. Il s'efforce d'expliquer à sa façon les accroissements successifs qu'a pris l'autorité primatiale du Pontife Romain. Il nous apprend donc :

a) Que les Papes sont arrivés au degré d'autorité dont ils disposent aujourd'hui par une double voie, l'une *fortuite* et *irréprochable* ; l'autre *détournée* et *coupable*.

b) Il met au nombre des *causes fortuites :* 1° les titres splendides qui furent décernés au Pontife Romain et à son siège et il traite les expressions des SS. Pères sur ce sujet de *figurées* et *d'ampoulées*. 2° La dignité du siège de Rome qui est un siège *Apostolique* auquel est annexé le *Patriarcat* de tout l'Occident. C'est sous ce rapport seulement (c'est-à-dire relativement aux seules Églises d'Occident) que l'Église Romaine est appelée la *Mère* et la *Maîtresse* des autres. 3° La *coutume* des Évêques de remettre à sa décision les causes les plus graves, de soumettre à son *arbitrage* (le mot est de Febronius) une foule d'affaires, à cause d'un usage reçu (c'est lui qui l'affirme) de consulter les Églises les plus graves et les plus anciennes, et surtout à cause de la sainteté et de la science personnelles des Pontifes Romains.

c) Au nombre des voies détournées et coupables il range : *Une foule d'usurpations proprement dites*, que les Papes perpétrèrent avec une audace téméraire. 2° Les *fausses décrétales* (qu'il dit avoir été la source première des accroissements exagérés qu'a pris la Primauté) fabriquées par Isidore et acceptées avec empressement par les Papes.

III. *Au point de vue pratique :* Il s'évertue à chercher des moyens de restreindre l'autorité des Pontifes Romains. Il en a découvert *sept*.

a) Instruire convenablement le peuple sur ce point.

b) Un Concile général librement assemblé.

c) La conspiration des Évêques à favoriser par la tenue des Conciles nationaux.

d) La force et l'autorité des Princes catholiques.

e) Le rétention des Bulles apostoliques, soit par les Évêques soit par les Princes séculiers, c'est-à-dire le *Placet épiscopal ou royal*.

f) La résistance ouverte qu'il qualifie de légitime.

g) Les appels comme d'abus, c'est-à-dire les appels portés aux tribunaux des Princes séculiers, contre les décisions de l'Église et surtout du Pontife Romain.

9. Febronius avait eu, de son propre aveu, le projet de reconcilier par son système les protestants avec l'église catholique. Il dut bientôt s'apercevoir qu'il avait fait fausse route, en abandonnant les vrais principes; car les protestants eux-mêmes tournèrent ses projets en dérision, comme on peut le voir dans les *Nouveaux Actes des érudits, par les Ecrivains de Leipzig, année* 1764, *page* 1. L'ouvrage de Febronius y est analysé et comblé d'éloges, comme se rapprochant beaucoup des principes du protestantisme; l'auteur y *est comparé à Luther lui-même,* mais en même temps on l'avertit qu'il a complètement manqué son but; il se trompe, lui dit-on, s'il se figure que la disparition de la Primauté du Pontife Romain pourrait faire rentrer les protestants dans le giron de l'Église catholique. Il y a entre eux et les catholiques bien d'autres points de dissidence. *Jablonski, dans ses Institutions de l'histoire du christianisme Tom. III, pag.* 146 *et Bahrd dans sa Dissertation contre Febronius* § *VII, VII* et *XVI,* deux auteurs protestants, s'expriment de la même manière. L'ouvrage du novateur fut censuré et condamné publiquement par les Archevêques ou Évêques de Mayence, de Trèves, de Cologne, de Prague, de Bamberg, de Constance, d'Augsbourg, de Frisingen. Le P. *Zacaria* a inséré leurs lettres dans sa défense de l'*Antifebronius, Tom.* I, *Appendice au ch.* 1. La sacrée Congrégation de l'Index le condamna à son tour par plusieurs décrets : du 27 fév. 1764; du 3 fév. 1766; da 24 mai 1771; du 3 mars 1773. Le Pape Clément XIII le flétrit lui-même dans trois brefs qu'il adressa en date du 14 mars 1764; le premier à l'électeur de Mayence, le second à l'électeur de Trèves, et le troisième à l'évêque de Wurtzbourg. On les trouvera également dans *Zacaria, à l'endroit cité plus haut.* Febronius lui-même finit par réprouver son œuvre et envoya sa rétractation au Pape Pie VI. On peut la lire dans l'Allo-

cution prononcée par Pie VI au Consistoire secret du 25 décembre 1778. Le Pape y déclara que Febronius avait déjà rétracté avec soin *plusieurs* de ses erreurs, et qu'il s'engageait à faire sans délai, pour le reste, toutes les corrections que le S.-Siège lui signalerait. Cependant, en l'année 1781, il publia un commentaire sur sa rétractation. Le Cardinal Gerdil, dans son opuscule : *Annotation sur le Commentaire*, etc., y signala plusieurs expressions répréhensibles, auxquelles il aurait pu en ajouter un grand nombre d'autres. Febronius mourut le 2 septembre 1790, dans des sentiments catholiques, à ce qu'il paraît. Il se fit plusieurs réfutations de son livre ; la plus complète et la plus solide est celle de Zacaria dans son *Antifebronius* écrit en italien et dans sa *Défense de l'Antifebronius* écrite en latin. Si l'on veut se faire une idée de la bonne foi avec laquelle les partisans de Febronius exagèrent l'autorité des Évêques au détriment du Pontife Romain, il suffit de lire la lettre d'un certain prélat insérée au supplément des *Ephémérides ecclésiastiques* édité à Rome en l'an 1789, pag. 83 et suiv.

10. Nous faisons suivre l'exposé du système de Febronius, de celui des fameuses *Libertés gallicanes*. Leurs défenseurs, pour les couvrir d'un manteau honorable, les ont très injurieusement et très à tort placées sous le patronage du premier Concile de Tours, ou du S. Roi Louis IX. En réalité, leur origine remonte, paraît-il, à l'époque du malheureux schisme d'Occident. Elles se développèrent, dès lors, sous l'inspiration du pouvoir politique jusqu'au moment où elles furent formulées en termes exprès et solennels sous le roi Louis XIV. Ce prince qui avait alors des sentiments hostiles contre le Pape Innocent XI, de vénérable mémoire, s'avisa de réunir en l'année 1682 quelques Évêques de son Royaume pour voir s'il ne trouverait pas, dans leur complaisance, quelque moyen de molester le S. Siège. Ce fut cette assemblée qui formula la célèbre *déclaration des cinq propositions*. Or, toutes les libertés de l'Église gallicane peuvent être ramenées à ces cinq ou plutôt à ces quatre propositions

(car la cinquième n'est que le développement des quatre autres) qui sont comme autant de germes féconds en conséquences désastreuses. Les voici en substance : La 1re : « *Que les Pontifes Romains n'ont aucune autorité ni directe, ni indirecte sur les Rois ou sur les affaires de l'Etat. La 2° que l'autorité du Concile général est supérieure à celle du Pape. La 3e que l'autorité du Siège Apostolique est limitée :* a) *Par les canons déjà portés et consacrés par le respect du monde entier.* b) *Par les lois et coutumes reçues dans le royaume et dans l'Eglise gallicane. La 4e que le jugement du Pontife romain ne doit pas être tenu pour infaillible, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne.* » Les conséquences pratiques de ces propositions sont capables de jeter le trouble dans l'Église, mais il y en a trois surtout qui ont acquis une triste célébrité. Elles se rattachent à la troisième proposition et sont devenues lois du royaume. Ce sont :

1° *Les appels comme d'abus,* c'est-à-dire la funeste coutume de soumettre l'Église aux magistrats civils, et d'en appeler à eux de la sentence du juge ecclésiastique, sous prétexte que ce dernier a abusé de son autorité.

2° *Le placet royal,* autre coutume pernicieuse qui défend de publier et d'observer les constitutions apostoliques et les mandements des Évêques, sans l'autorisation du pouvoir civil.

3° *Le droit de patronage royal et la garde des saints Canons* confiés au Prince. Sous ce prétexte, l'État pourra s'immiscer, quand il le voudra, dans toutes les affaires ecclésiastiques.

Telles sont les *libertés gallicanes* que l'illustre évêque de Cambrai, Fénelon, qualifiait de *servitude à l'égard du Roi, et licence à l'égard du Pape.* Cette parole sévère ne paraîtra que juste, si l'on fait attention au *but* de la déclaration, aux *moyens* qu'elle suggère, aux *effets* qu'elle est appelée à produire. Son *but* est énoncé dans la première proposition ; les *moyens* sont indiqués dans les trois autres et ses *effets* sont ces conséquences dont nous venons de parler. Auparavant,

le clergé de France repoussait avec force ces prétendues libertés, il les subit ensuite comme un joug onéreux. Les Papes flétrirent hautement la déclaration dès son apparition. Innocent XI écrivit contre elle ses *lettres en forme de Bref du* 11 *avril* 1682; Alexandre VIII, *sa Constitution : Inter multiplices, du* 1er *août* 1690; Pie VI, *sa Bulle : Auctorem fidei*, du 20 août 1794 vers la fin. Les évêques gallicans qui avaient rédigé la déclaration la désavouèrent eux-mêmes, et Louis XIV, qui l'avait imposée, y renonça, dans une lettre particulière adressée à Innocent XII, en l'an 1693.

11. Tels sont les principaux systèmes contraires à la véritable Constitution de l'Église. Si l'on s'étonnait de ne pas voir figurer dans notre exposé le système des Jansénistes, nous répondrions que ces sectaires n'ont pas de système en propre. Ils adoptent tantôt l'un et tantôt l'autre, mais celui de Richer jouit auprès d'eux d'une faveur particulière. Ils soutiennent leurs erreurs tantôt sous un masque, et tantôt à visage découvert, selon les circonstances, comme il est facile de s'en convaincre par la lecture de la bulle *Auctorem fidei* où le Pape Pie VI condamne la doctrine du conciliabule de Pistoie; par les écrits de Curalt, de Van Espen, et d'autres auteurs de cette espèce. Nous n'avons, du reste, pas l'intention de réfuter ces systèmes en détail, et nous ne voulons pas empiéter sur les droits de la théologie. Pour abréger le plus possible, nous nous contenterons d'attaquer les bases sur lesquelles tous ces systèmes s'appuient. Ces bases une fois renversées, l'édifice doit crouler tout entier. Nous donnerons, sous forme de corollaires, quand nous le croirons utile, certains détails que les théologiens passent sous silence comme étant plus spécialement du domaine de la science du Droit Ecclésiastique.

§ II.

Réfutation des principes sur lesquels ces systèmes reposent.

12. Si l'on veut faire attention aux fondements sur lesquels s'appuient les systèmes que nous venons d'exposer, on s'a-

percevra sans peine, qu'ils viennent tous *donner contre la pierre* et, par conséquent, s'y *briser*. Leur but principal, en effet, est de détruire, ou tout au moins de restreindre *le pouvoir du Pontife Romain*, pour le transférer soit *aux Princes séculiers*, soit *au peuple*, soit même *aux Evêques*, pris *séparément* ou *réunis* dans un concile général. Par conséquent, quiconque veut professer la doctrine chrétienne devra admettre que le pouvoir de Pierre sur l'Église, lequel a passé de lui à ses successeurs est d'institution divine, et qu'il est un pouvoir absolument parfait qu'aucune autorité humaine ne saurait limiter. Ce principe admis, non seulement l'ensemble, mais chacune des parties, chacun des articles de ces systèmes croule nécessairement. Voilà pourquoi nous posons la proposition suivante :

13. Le pouvoir de Pierre sur l'Église a été établi par Jésus-Christ lui-même, dans les conditions d'un pouvoir absolument complet et parfait, d'un pouvoir qu'aucune autorité humaine n'a le droit de limiter ou de restreindre.

Je le prouve par le chap. XXI, 15, 16, 17, de l'Évangile de S. Jean, rapproché du chap, XVI, 18, 19, de l'Évangile de S, Matthieu [1].

Dans ces passages, il est évidemment question :

I. *a*) D'un certain pouvoir *b*) sur l'Église *c*) conféré à S. Pierre d'une façon spéciale *d*) par Jésus-Christ. Car c'est *Jésus-Christ* qui parle : il adresse la parole à *Pierre*, il le nomme par *son nom propre* qui le distingue des autres ; il interpelle *sa personnalité en y ajoutant le nom de son père*

[1] Quum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Jesus : Simon Joannis diligis me plus his ? Dicit ei : Etiam, Domine, tu scis qui amo te. Dicit ei : Pasce agnos meos. Dicit ei iterum : Simon Joannis diligis me ? Ait illi : Etiam, Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei : Pasce agnos meos. Dicit ei tertio : Simon Joannis amas me ? Contristatus est Petrus quia dixit ei tertio : Amas me? et dixit ei : Domine, tu omnia nosti ; tu scis quia amo te. Dicit ei : Pasce oves meas. (Joan. XXI, 15, 16, 17.)

Et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. (Matth. XVI, 18, 19.)

selon la chair, le désignant, et le séparant *en termes exprès*, de tous les autres. — « *Lorsqu'ils eurent pris leur repas Jésus dit à Simon-Pierre : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-là* (c'est-à-dire plus que le reste des Apôtres qui étaient présents) ? »

Les paroles qu'il lui adresse ont pour but de lui conférer la charge *de paître*, c'est-à-dire de *gouverner* (Rapprochez le Ps. 77, v. 71, 72, etc.) *ses agneaux et ses brebis*, c'est-à-dire tous ceux qui appartiennent à son *bercail*, lequel est l'Église. (Voyez S. Jean, X, 1-16). (Pierre) *lui dit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime.* (Jésus) *lui dit : Pais mes agneaux... Pais mes brebis* (Jean, XXI, 15, 17). Les mêmes remarques sont applicables à l'endroit de *S. Matthieu* (XVI, 18, 19), où le pouvoir que S. Jean dit avoir été conféré à S. Pierre lui est simplement *promis*. Or, quel que soit le pouvoir de régir l'Église conféré à S. Pierre, il est toujours manifeste, dès à présent, qu'il est d'*institution divine*.

II. Il est manifeste encore que, dans ces endroits, il s'agit d'un pouvoir qui s'étend, *a*) non pas sur une portion, mais sur tout le corps de l'Église ; *b*) d'un pouvoir absolu et illimité, par conséquent plein et parfait, qu'aucune autorité humaine n'a le droit de restreindre. Car Jésus-Christ confie à la garde, au gouvernement, à la direction de Pierre tous les agneaux indistinctement — même les agneaux et leurs mères, et de peur que cette distinction ne fût regardée comme oiseuse, il indique en termes spéciaux, que tous, c'est-à-dire non seulement le peuple, mais les maîtres et les chefs du peuple quels qu'ils sont, soient confiés à la sollicitude de Pierre : « *Pais mes agneaux, pais mes brebis.* » Cette vérité ressort mieux encore du passage de S. Matthieu, où Pierre est appelé *la pierre* sur laquelle doit reposer *toute l'Eglise*. « *Tu es pierre* et sur cette pierre *je bâtirai* mon Église. » Donc la puissance de Pierre s'étend sur toute l'Église.

Ensuite, ce pouvoir est énoncé en des termes qui le rendent absolu et illimité. En effet : *a*) Il se sert du verbe *Pais* qui dénomme un pouvoir équivalent au pouvoir royal et tout

à fait suprême (2e Liv. des Rois V. 2 ; 3e Liv. des Rois XXII. 17; Ps. LXXVII. 71, 72, etc.), et de plus, ce pouvoir royal *b*) est confié à Pierre d'une façon spéciale à l'exclusion des autres (plus haut I). *c*) Aucune expression ne vient le restreindre. Car Jésus-Christ dit simplement: *Pais mes agneaux* et par suite le pouvoir de Pierre est désigné de la même manière que le pouvoir de Jésus-Christ lui-même. (Comparez S. Jean. X. 1-16). Cette intention de Jésus-Christ ressort plus clairement encore, de cet endroit de S. Matthieu où *a*) le pouvoir des clés, qui est un pouvoir *absolu* et *monarchique* (Isa. XXII, 22 ; Apoc, I, 18.) *b*) est accordé à Pierre d'une façon spéciale, *c*) sans limites, *d*) en y ajoutant la métaphore de la *pierre fondamentale*, sur laquelle reposent toutes et chacune des choses qui sont dans l'Église (voir Liv. 1. Rois XXII, 2 ; Matth. VII, 24, 25.) ; *e*) ce qui est une propriété particulière du pouvoir de. Jésus-Christ lui-même (Is. XXVIII. 16 : Ps. CXVII. 22 ; Matth. XXI. 42; Act. IV. 11, etc.). Le pouvoir de Pierre est donc non seulement d'institution divine, mais il s'étend sur tout le corps de l'Église, il est plein et parfait, et aucune autorité humaine ne peut le restreindre.

III. Il est manifeste que le pouvoir dont il s'agit, bien qu'il puisse paraître conféré à Pierre, en raison de son mérite personnel, n'est pourtant pas purement personnel. Il est, au contraire, comme un fief accordé à un homme de guerre, en récompense de sa fidélité, à charge rigoureuse de le transmettre à des successeurs. Car Jésus-Christ, dans l'endroit que nous avons cité, traite du Pasteur visible qu'il veut donner à son troupeau. Mais ce dernier ne doit jamais périr, il lui fallait donc un pasteur également impérissable qui se perpétuât par voie de succession. Cette intention le divin Sauveur l'indique plus clairement encore, quand il se sert de la métaphore de *la pierre et du fondement*. Car le fondement doit subsister au moins aussi longtemps que l'édifice. Et d'ailleurs, Jésus-Christ a soin d'ajouter : que jamais son Église ne cessera de reposer sur ce fondement, malgré les

efforts contraires des portes de l'enfer. Or ces assauts de l'enfer devaient suivre la mort de S. Pierre, et ils se renouvellent sans cesse.

IV. Il est manifeste encore, qu'une interprétation des passages allégués plus haut, qui se tire du sens naturel des mots et des phrases, ne saurait être infirmée par toute autre interprétation cherchée au loin, ni par l'autorité de certains autres passages, à moins que celle-ci ne soit *évidente* et tout à fait expresse. Car en ces endroits : Jésus-Christ établit *a*) la loi fondamentale de son Église et cela *b*) non pas accidentellement, mais directement et de propos délibéré. Or, les règles de la saine critique exigent que les passages qui traitent directement et de propos délibéré d'une question quelconque ne puissent être expliqués par d'autres où il est simplement parlé de la même question. Ceux-ci, au contraire, doivent être interprêtés par ceux-là. Il faut donc prendre les premiers dans le sens qu'ils offrent à l'esprit. Cette règle est plus rigoureuse encore, quand il s'agit de *la loi fondamentale d'une société*, qui doit être d'une grande clarté, à raison même de son importance. Il faut donc supposer que le législateur, en la portant, s'est exprimé avec soin, qu'il a employé les mots dans leur sens propre et usité. C'est à ces lois-là surtout que sont applicables ces axiomes du droit : « *Il a exprimé ce qu'il a voulu*, et : *Là où la loi ne distingue pas, nous ne devons pas distinguer non plus.* » Les passages susdits ne peuvent donc être détournés de leur sens naturel, ni recevoir une interprétation tirée d'autres endroits, à moins qu'elle ne soit évidente et expresse. Or, la Ste Écriture ne nous offre aucun texte qui restreigne le pouvoir de Pierre. Donc il demeure établi : que le pouvoir de Pierre sur l'Église est d'institution divine, qu'il est, etc., etc.

14. De cette proposition découlent plusieurs corollaires qui renversent de fond en comble tous les systèmes dont nous avons parlé au § précédent. Nous en choisirons un petit nombre parmi les plus usuels. Commençons par ceux qui sont les plus *généraux*.

I. C'est à tort que Marsile de Padoue, que les Protestants, que Richer et Febronius, défèrent le pouvoir suprême dans l'Église au peuple et par lui aux princes séculiers, ou même au Pape et aux Évêques ensemble. Car, en matière de gouvernement et de pouvoir, J.-C. a établi la même proportion entre le Pontife Romain et le peuple qu'entre le pasteur et le troupeau. Mais s'il est absurde de prétendre que l'autorité souveraine réside dans le troupeau, et qu'elle est, par lui, transférée au Pasteur, il ne l'est pas moins de soutenir les principes sur lesquels ces systèmes s'appuient. Toutes les objections que Richer a tirées des Pères et que d'autres ont copiées chez lui, reposent sur une misérable équivoque. Ils se plaisent à confondre *le but du pouvoir* avec le *pouvoir* lui-même. Mais, il n'est personne qui conteste que les Clés aient été confiées à S. Pierre pour qu'il en use dans l'intérêt du troupeau. Pour ce qui est des *Princes séculiers*, leur immixtion dans les affaires ecclésiastiques est tellement contraire à la divine constitution de l'Église, qu'ils *font eux-mêmes partie du troupeau*, et nous avons d'ailleurs suffisamment démontré leur incompétence au livre précédent, quand nous avons traité de l'indépendance de l'Église et de sa Primauté sur la société civile (*ch. I, sect.* 2).

II. C'est à tort que Febronius enlève toute force coactive à la Primauté du Pape. Car cette assertion est en opposition formelle avec les susdits passages de Saint Matthieu et de Saint Jean.

III. C'est à tort que le même Febronius et les Gallicans font le Pontife Romain, c'est-à-dire Pierre, inférieur au Concile général. Car, J.-C. a donné à S. Pierre cette prééminence sur tout le collège apostolique qui l'écoutait. Or, à cette expression si nette et si formelle du divin Fondateur, les novateurs n'ont d'autre argument à opposer que l'autorité suspecte, même à leurs propres yeux, des faux Canons de la 4e et de la 5e session du Concile de Constance. C'est donc également à tort (la conséquence est claire) qu'ils

dénient au Pape l'infaillibilité dans les questions qui intéressent la foi et les mœurs. Car la qualité de *fondement* attribuée à Pierre, en cet endroit, exige qu'il offre aux fidèles une doctrine toujours certaine. De plus : ce *pouvoir plein et parfait* qui lui est conféré pour régir le troupeau de J.-C. au point de vue de l'intelligence, par l'enseignement de la vraie foi, ce pouvoir doit absolument être uni à l'infaillibilité. Car, sans elle, il ne serait plus qu'un fantôme et il serait complètement dépourvu de l'efficacité et du droit nécessaires pour obtenir l'assentiment des intelligences des fidèles [1].

IV. La doctrine catholique, qu'il faut tenir fermement, est au contraire : que la Primauté du Pontife Romain :

a) N'est pas une Primauté d'association, d'ordre, d'inspection et de simple direction, mais une Primauté de juridiction réelle et proprement dite.

b) Elle n'est pas non plus un pouvoir extraordinaire qui ne doit agir qu'au cas où les Évêques manqueraient à leurs devoirs ou s'en écarteraient; mais un pouvoir *tout à fait ordinaire.*

c) Elle n'est pas un pouvoir médiat qui doit s'exercer par le ministère des Évêques, mais un pouvoir *immédiat.*

d) Elle n'est pas un pouvoir *limité,* mais plein et universel, à raison de la matière sur laquelle il s'exerce, pourvu que celle-ci soit du ressort de l'Église et que le droit divin ne s'y oppose pas. Elle l'est encore à raison de ceux qui lui sont soumis, qu'ils appartiennent au peuple ou au corps des Pasteurs, peu importe, pourvu qu'ils soient entrés dans le bercail de J.-C. par la voie du Baptême.

D'où il suit encore :

e) Que l'essence de la Primauté du S.-Siège n'est pas simplement de constituer le centre de l'unité de la communion, comme le prétend Febronius. J.-C. en a fait avant

[1] Voir la 29e prop. condamnée par Alexandre VIII, le 7 décembre 1690.

tout et surtout, un pouvoir complet et parfait dont la mission est de régir soit le troupeau pris dans son ensemble, soit chacun des agneaux ou chacune des brebis pris séparément. Par conséquent :

f) La division des droits de la Primauté en *essentiels* et *accidentels* est un rêve de l'imagination de Febronius. On se souvient que les droits *essentiels*, d'après lui, sont ceux qui ont une liaison nécessaire avec la charge de sauvegarder l'unité, que les droits *accidentels* sont au contraire ceux qui n'ont pas cette liaison nécessaire.

15. Parmi les conséquences plus *particulières* qui découlent de la proposition démontrée tantôt, nous allons nous arrêter quelques instants à celles qui reviennent le plus fréquemment. Il est évident : 1° Que les Gallicans et après eux les Jansénistes ont eu tort de prétendre que le pouvoir du Pontife Romain pouvait être restreint et limité par l'autorité des anciens Canons que le respect des siècles a consacrés, ou même par les us et coutumes des Églises particulières : car cette prétention est en opposition flagrante avec la nature de la Primauté du S.-Siège. Celle-ci, nous l'avons vu, a été établie par J.-C. de telle façon qu'elle ne puisse être restreinte par aucune autorité humaine. Mais pour faire disparaître plus aisément les ténèbres que les partisans de cette erreur ont essayé d'accumuler autour de la vérité catholique, il importe de faire attention aux considérations suivantes :

I. Quand il est question de savoir si le Souverain Pontife peut statuer quelque chose de contraire aux anciens Canons, aux anciennes coutumes tant générales que particulières, il convient de distinguer avec soin le double sens que présente ici le verbe *pouvoir*. Il peut signifier, en effet, *la force et la faculté* de faire une chose, et l'honnêteté de cet acte. Ainsi un acte peut ne pas *pouvoir* être posé à défaut de la force et de la faculté nécessaire et, dans ce cas, l'acte posé serait invalide. D'autre part : un acte valide, à la vérité, pourrait être *illicite* à défaut d'honnêteté. C'est dans ce dernier sens que les Souverains Pontifes ont parlé, quand ils ont déclaré

ne rien pouvoir contre les saints Canons. Ils doivent les laisser subsister aussi longtemps qu'il ne survient aucune raison nouvelle de s'en écarter.

II. De plus, à propos de cette même question, quand il s'agit d'un simple motif d'honnêteté, autrement dit, de la licéité de l'acte, le Pape est seul juge compétent en cette matière. D'abord : parce qu'il serait absurde que le pouvoir souverain fût soumis au jugement de ses inférieurs, ensuite parce que le Souverain Pontife est plus à même de prononcer un jugement équitable à raison des lumières plus vives qu'il reçoit. Car il a l'assistance spéciale du S.-Esprit, d'une part, et de l'autre, il n'est personne qui puisse avoir une connaissance plus claire des circonstances où se trouve l'Église. Or, c'est *dans l'intérêt général de celle-ci* que l'affaire doit être tranchée.

III. Il faut distinguer encore, entre la qualité des Canons eux-mêmes. C'est-à-dire qu'il faut voir s'ils émanent de l'autorité humaine ou de l'autorité divine, s'ils ont été établis directement par Dieu lui-même, ou du moins s'ils sont *essentiellement* liés à des décisions divines.. Par exemple les Canons qui établissent *le droit d'appel* au Souverain Pontife ont une liaison essentielle avec la Primauté du S.-Siège et la charge que Dieu lui-même a imposée au Pape. Il est évident d'ailleurs que la solution de la question proposée doit être différente, selon la nature de l'autorité à laquelle ces Canons doivent leur origine. Ainsi :

a) Pour ce qui est des Canons qui émanent de l'autorité *divine:* il est manifeste que, comme tels, le Pape ne peut pas les changer, *par une dérogation proprement dite.* J'ai dit: 1° *Comme tels*, car il existe un grand nombre de Canons dont la *substance* émane de l'autorité divine, mais dont la forme est d'autorité humaine. Tels sont, par exemple : ceux qui ordonne le paiement des dîmes. Leur substance, c'est-à-dire l'obligation imposée aux fidèles de nourrir les ministres du Sanctuaire, est de droit divin (1 Cor. IX, 4 14). La *forme* qui consiste à faire donner cette alimentation, par le moyen

du payement des dîmes est de droit humain. J'ai dit : 2° *par une dérogation proprement dite.* S'il est question, en effet, de préceptes divins positifs, nul doute que le pape n'ait le droit, et même la charge de les interpréter, en d'autres termes de décider si, dans certaines circonstances données, ils doivent être appliqués ou non.

b) Pour ce qui est des Canons qui émanent de l'autorité humaine, parlant en général, il est évident que le Souverain Pontife peut les changer et les abroger validement, quels qu'ils soient. Car il n'existe pas, il n'a jamais existé d'autorité purement humaine qui puisse être regardée comme supérieure à celle du Souverain Pontife, dans les affaires qui concernent le gouvernement de l'Église. Il y a plus : ces modifications ou cette abrogation deviennent parfois un devoir du moment, qu'à raison de certains changements survenus, les besoins ou le bien de l'Église réclament[1]. Si l'on voulait savoir, à présent, quelles sont les règles à suivre pour qu'une mesure aussi grave soit appliquée *convenablement*, voici du moins les principales :

aa) La modification doit se faire par l'autorité du souverain Pontife lui-même, qui possède seul (sans parler du Concile général d'accord avec le Pape) le pouvoir de toucher au droit commun, ou pour parler en termes généraux : la mutation doit être faite par celui qui est investi du pouvoir légitime de la faire. Ainsi : l'inférieur est incompétent pour changer les lois portées par son supérieur, le chef de l'État n'a pas le droit de toucher aux Canons de l'Église.

bb) *Le changement doit se faire pour un motif raisonnable.* Car, ce serait un abus de pouvoir, ce serait un signe d'inconstance, de changer les Canons à la légère, surtout s'ils ont été établis pour des motifs graves. Il suit de là : que les *Canons d'origine purement apostolique et qui ont toujours été observés*, bien qu'en eux-mêmes ils puissent être modifiés,

[1] Voir la lettre du pape S Gélase aux évêques de Lucanie, etc. ch. I. — Voir même le Concile de Bâle à l'époque où il était en dissension avec le Pape : *Epître Synodale V*, vers le milieu.

semblent pourtant devoir être inviolables, et cela pour deux raisons: La 1re est le respect pour les Institutions apostoliques. La 2e parce que ces Canons paraissent avoir une efficacité extraordinaire et absolue pour atteindre le but de l'Église, efficacité constatée par une expérience constante et universelle.

cc) Il faut qu'on n'ait aucun sujet raisonnable de craindre un préjudice quelconque pour la vraie foi. C'est cette règle que l'Église a eue devant les yeux, quand elle a refusé la communion sous les deux espèces, et l'usage de la langue vulgaire dans la liturgie, bien qu'en échange de ces concessions, on lui fît espérer le retour de nombreuses populations à l'unité catholique. Car, une fois qu'on les réclamait comme des concessions dues et nécessaires, elle a cru, avec raison, ne pouvoir les accorder sans mettre la vraie foi en péril. C'est pour la même raison que les Princes, quand ils réclament comme un droit de leur couronne, un privilège qui appartient à l'Église, se rendent par là même inhabiles à obtenir la faveur convoitée. Car un semblable procédé compromet d'abord la liberté de l'Église, et il implique ensuite une erreur contre la foi, en supposant que l'Église a erré, qu'elle a usurpé les droits d'autrui, lorsqu'elle a agi d'une façon différente. Le Pape Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei* a condamné comme *hérétique* la 4e proposition du synode de Pistoie énoncée en ces termes.

dd) *Il faut autant que possible que l'uniformité entre les différentes parties de l'Église ne soit pas atteinte.* Car l'esprit de charité et d'union qui est la vie de l'Église doit faire comprendre combien celle-ci tient à l'uniformité. Il existe, du reste, une foule de Canons sur cette matière. Qu'il nous suffise de mentionner le 15e *Canon du Concile de Vannes* (Veneticum) *en l'an* 465; le 30e *Canon du Concile d'Agde* (Agathense) *an* 506; le 27e *Canon du Concile d'Épaone* (Epaonensis) *an* 517; le 1er *Canon du Concile de Giron* (Girundense) *an* 517; le 1er *Canon du Concile de Brague* (Bracharense) *an* 563; le 2e *Canon du* 4e *Concile de Tolède*

(Toletanum) *an* 675 et surtout *ch.* 3 *sess. XXV de la continuation du Concile de Trente.* D'où il suit : que les coutumes des *Églises particulières* loin d'être invariables, peuvent très légitimement être ramenées au droit commun, à moins que la nécessité ou la charité ne s'y opposent.

ee) C'est au Souverain Pontife qu'il appartient de juger si les règles précédentes sont applicables dans un cas donné, et jusqu'à quel point elles le sont (plus haut II) [1].

16). Notre proposition générale fait voir encore l'imprudence de Febronius, quand il ose assigner pour origine à la primauté du S.-Siège, telle qu'elle existe aujourd'hui, la collection des *fausses décrétales* d'Isidore Mercator. Puisque cette Primauté ressort à l'évidence des paroles mêmes de J.-C., la fable racontée par le novateur devient une véritable impiété.

Mais puisqu'on parle souvent de ces *fausses décrétales*, avec une ignorance qui est presque de la sottise, il sera bon d'en dire ici quelques mots.

I. Isidore, quel qu'ait été ce personnage, a publié sa collection de Canons vers le milieu du IXe siècle, comme le prouvent les frères Ballerini dans leur édition des *Œuvres de S. Léon le Grand. T III.*

II. Voici dans quel sens et pour quels motifs on accuse cette collection de contenir un grand nombre de Canons apocryphes :

a) Parce qu'elle attribue à des Papes des trois premiers siècles des Canons qui ont été portés au IVe et surtout au Ve siècle, ou qui ont été extraits des écrits des SS Pères de cette époque, comme l'avoue le calviniste Brondel, adversaire acharné d'Isidore, en citant les passages mêmes d'où ils semblent avoir été tirés.

b) Parce que pour certains Canons d'une authenticité incontestable, mais dont le temps avait altéré l'écriture, Isidore

[1] Voir Zacaria, Dissertation qui a pour titre : « Lasciamo star le cose come stanno. »

s'est hasardé à rétablir, de sa propre autorité, l'intégrité de la phrase ; ou parce qu'il a inséré dans le texte, peut-être sans intention, des notes, qui avaient anciennement été mises en marge ; mais il n'est pas sans importance de faire remarquer que ces interpolations ne sont nullement en désaccord avec la doctrine énoncée dans les autres Canons.

c) Parce que dans certains Canons dont la doctrine est toujours en parfaite harmonie avec celle des autres, il se rencontre des erreurs chronologiques.

d) Parce que le style est partout uniformément le même, bien que ces Canons soient attribués à des auteurs différents.

III. Mais ces motifs (est-il besoin de le dire?) sont pour la plupart bien futiles, et plusieurs d'entre eux détruisent précisément l'assertion hasardée de Febronius.

En effet :

a) Si les Canons de la collection d'Isidore ont été extraits des écrits des SS Pères du IVe et du Ve siècle, la doctrine que Febronius dit avoir été inventée au IXe était donc admise et reconnue dans l'Église dès le IVe siècle.

b) Quant aux interpolations et aux endroits suppléés, il est évident que leur autorité est nulle, mais il n'est pas permis d'en déduire qu'ils sont la source d'où la Primauté du S.-Siège est sortie, puisque les principes qui y sont préconisés ne diffèrent en rien de ceux des autres Canons.

c) On exagère, à plaisir, et contre toutes les règles d'une saine critique, les arguments que l'on tire de l'uniformité du style et des erreurs chonologiques. Car, il n'est guère d'érudit qui ne sache, que des erreurs chronologiques se trouvent même dans des monuments d'une autorité incontestable. Quant à l'uniformité du style, malgré la variété des auteurs, il faut remarquer :

1° Qu'un argument tiré du caractère du style est de sa nature bien incertain, bien peu solide.

2° Que la plupart des anciens Canons ont été rédigés en grec. Le travail du traducteur a pu aisément leur donner cette couleur uniforme. Mais, encore une fois, il suffit que

la doctrine qui y est énoncée soit conforme à celle des Canons authentiques, pour que la calomnie de Febronius, à propos de la Primauté du S.-Siège, n'ait aucun fondement[1].

17. *Une troisième erreur* que notre proposition générale réfute c'est la prétention de ceux qui disent que l'élection des Évêques appartient, de droit divin, ou en vertu de la Constitution de l'Église, au peuple de chaque diocèse.

1° Je dis que la vérité contraire à cette prétention découle comme un corollaire de notre proposition générale, Car si les élections épiscopales étaient réservées au peuple, l'autorité du S.-Siège serait restreinte, au moins de ce côté; elle ne serait donc pas telle que nous l'avons démontrée : c'est-à-dire, pleine, parfaite, et incapable d'être limitée, par une autorité humaine quelconque. Mais, comme la discussion sur ce point spécial a paru reprendre dans ces derniers temps, nous croyons utile d'en parler ici avec quelque détail. D'abord, il importe de remarquer que les mots *élire* (eligere), *demander* (petere), *rendre témoignage* (testimonium reddere), désignent des opérations très différentes entre elles. Car, celui qui est appelé à rendre un témoignage en faveur de quelqu'un, celui qui demande l'élection de quelqu'un, n'acquiert pas, par là même, le droit de voir une dignité conférée à la personne qu'il favorise. Son rôle est celui d'un suppliant, d'un homme qui en recommande un autre. Mais, il en est tout autrement de ceux qui *élisent*. Celui qui élit appelle canoniquement l'élu à une dignité, et lui confère un droit réel à obtenir.

2° Il faut remarquer encore : que le droit d'élire les magistrats, à moins que la constitution de la société n'en dispose autrement, est, de sa nature, un droit réservé au pouvoir souverain. Car nul ne peut obliger le peuple à obéir à quelqu'un, si ce n'est celui auquel le peuple lui-même est soumis. Il suit de là : que l'élection des Évêques, à moins qu'il ne soit démontré que J.-C. en a ordonné diféremment, appartient au Sou-

[1] Voir le supplément aux *Ephémérides Ecclésiastiques*, t. X, an 1798, édité à Rome dans un opuscule intitulé : *Défense d'Isidore Mercator*, pag. 153 et suiv., 217 et suiv , 281 et suivantes.

verain Pontife, ce qui n'empêche pourtant pas 3° que le droit d'élire les Évêques n'ait pu être déféré à d'autres, soit par une loi émanée du Pape, soit en vertu de son approbation ou de son consentement. Car ce qui se fait en vertu d'une loi ou du consentement de quelqu'un émane évidemment de l'autorité de celui-ci.

Ces préliminaires posés, pour mieux faire ressortir l'erreur dans laquelle sont tombés nos adversaires, 1° Nous donnerons un aperçu de la pratique de l'Église dans la question de l'élection des Évêques, depuis l'origine du christianisme. 2° Nous signalerons les conséquences qui en résultent pour la réfutation de l'erreur énoncée par nos adversaires. 3° Nous rapporterons et nous réfuterons brièvement les objections qu'ils nous opposent.

18. Avant d'exposer la pratique de l'Église au sujet de l'élection des Évêques, nous ferons une remarque importante. Bien que la méthode suivie dans les élections ait été différente, selon les époques, on ne peut pas même affirmer qu'elle ait été uniforme partout, dans le même temps. On rencontre donc une divergence assez considérable, non seulement à toutes les époques prises collectivement, mais même à chacune d'elles. C'est pourquoi nous nous contentons de constater la coutume la plus communément suivie à chaque époque.

I. A l'origine de l'Église, les Évêques ont été établis par les Apôtres, ou en vertu d'un ordre de leur part. C'est ce qui résulte de la Sainte Écriture (*Act. XIV*, 22; *Tit.* 2 et 5), et de la tradition. (*Voy. saint Grégoire le Grand, Liv. V, Lettre* 60; *VI*, 37; *VIII*, 35; *saint Jérôme, Comment. sur l'épitre à Tit. ch. I, et III, etc.*

II. Après la mort des Apôtres et même de leur vivant (*Voy. saint Clément, Epit.* 1, *aux Corinthiens*) jusqu'au premier Concile de Nicée, les élections des Évêques furent attribuées aux autres Évêques de la même province; elles le furent si bien que, dans plusieurs cas, le peuple fut expressément écarté. Voy. *le Concile de Laodicée, Can. XII et XIII;*

le 1er *Concile d'Antioche, Can. XVI et le* 1er *Concile de Nicée, Can.* 4, où cette doctrine est non seulement confirmée mais déclarée conforme *aux anciens usages.* D'où l'on voit :

a) Que ces mots καὶ ὁ λαὸς αἱροῖτο insérés par les Pères du 1er Concile de Nicée dans leur épître synodale[1] comme une condition à ajouter à la 1re « *de paraître digne* » qu'ils exigent des nouveaux prélats, que ces mots, dis-je, ne doivent pas être traduits par : *et* (*Ceux*) *que le peuple aura choisis,* mais bien par : *et* (ceux) *que le peuple aura souhaités* ou *demandés.* Car le verbe grec αἱρέομαι a ce double sens. Or, le 4e Canon du Concile de Nicée exclut en terme exprès le sens de *choisir.*

b) Que si, dans les monuments de cette époque, le peuple paraît être appelé à prendre part aux élections des Évêques, il faut entendre cette participation dans le sens si clairement expliqué par *Geoffroy, Abbé de Vendôme, dans son* 2e *opuscule,* où il dit : « Le peuple concourait aux élections par les « demandes qu'il faisait, par l'attestation d'une vie irrépro- « chable qu'il donnait : le clergé, par le droit du suffrage. Car « dans une affaire qui est du ressort de l'Église, le peuple ne « pouvait conférer aucun droit à l'élu[2]. » Cette même distinction est énoncée en termes exprès dans *la* 67e *ou* 68e *lettre de S. Cyprien* où nous lisons : Que « le peuple doit être présent auprès des électeurs, pour rendre son témoignage[3]. » Il y a là une distinction expresse entre *les électeurs* et le *peuple* et le *rôle assigné* à ce dernier est simplement celui *d'un témoin.*

III. A partir du 1er Concile de Nicée, jusqu'au 4e Conc. de Constantinople qui est le 8e Œcuménique, on trouve la même discipline en vigueur ; c'est-à-dire que les Évêques sont élus par les autres évêques de la Province. (Voir sur ce point *la*

[1] Théodoret, *Hist. Ecclés.*, liv. I., chap. IX.

[2] Populus concurrebat ad electiones postulatione, et bonæ vitæ testimoniis : Clerus vero jure suffragii. Neque enim populus in re ecclesiastica dare poterat jus electo (Godefridus, abbas Windocinensis, *Opusc.* 2).

[3] Plebem præsentem esse oportere eligentibus ad testimonium ferendum. (Cypr. *Ep.* 68, alias 67.)

décision du Pape S. Jules dans l'Apologie de S. Athanase contre les Ariens; les Canons adressés aux Evêques des Gaules, que Constantius attribue au Pape S. Sirice, *ch. V; les Canons des Nestoriens*, qui sortirent de l'Église au Ve siècle, *dans la collection d'Ebedjesu, Traité VIII au commencement, publiée par Maï* dans sa nouvelle série des *Ecrivains anciens, t. X; le 2e Concile de Nicée, Act. III, Can. III — le 4e Concile de Constantinople après la Xe action. Reg. XXII; Etienne V ou VI, dans le décret de Gratien, Can.* 12. *dist.* 63 *etc.*). Quant au peuple voici les principes suivis alors :

a) Il faut, disait-on, tenir compte de l'opinion populaire, *dans ce sens*, que le choix des Évêques électeurs ne doit pas tomber sur un homme que la voix commune du peuple flétrit comme indigne; il faut au contraire élire celui qui, d'un consentement unanime, paraît le plus digne. C'est dans ce sens qu'il faut tenir compte du témoignage de *ceux du dehors*, comme le dit *S. Léon dans sa* 10e *lettre* (en d'autres éditions c'est la 89e) *aux évêques de la province de Vienne.*

b) En dehors de ce droit de témoignage, le peuple ne saurait en avoir d'autre que celui de *demander;* mais les électeurs ne doivent pas agréer à la légère les vœux du peuple. La règle à suivre en matière d'élections est fixée par cet axiome : « *Il faut instruire le peuple et non pas le suivre.* » *S. Célestin aux Évêques de la Pouille et de la Calabre*, § *III rapproché du* § *II*; *Canons attribués à S. Sirice et adressés aux Évêques des Gaules ch. V.*; *Étienne V, selon d'autres VI. Dans le décret de Gratien, Can.* 12, *dist.* 63.

c) Régulièrement parlant, dans les élections « le peuple « doit se taire et faire attention à lui, jusqu'à ce que la réu- « nion de l'Église ait terminé l'élection du futur Évêque. » Ce sont les expressions du 4e *Concile de Constantinople, Act. X., Reg. XXII*[1].

IV. Vers le milieu du IXe siècle commença à s'établir en

[1] Silere oportere, ac attendere sibi, usquequo regulariter e collegio Ecclesiæ suscipiat finem electio futuri Pontificis. (Conc. Constantin. IV, post Act. X, Reg. XXII.)

Occident l'usage des *Investitures*. A l'origine, l'investiture était accordée après l'élection canonique, dans des formes qui n'étaient nullement condamnables. Mais, bientôt les Princes séculiers s'en firent une arme pour troubler la liberté des élections, à tel point que c'étaient eux qui les faisaient en réalité. Les Souverains Pontifes, de leur côté, ne cessèrent de réclamer contre ce détestable abus, de le flétrir et de s'y opposer avec la plus grande énergie. *Voir les Actes de S. Grégoire VII et des Papes suivants; le Concile de Poitiers tenu en* 1078, *can.* 1., *le Concile de Clermont en l'an* 1095, *can.* 16; *et surtout le* 1er *Concile œcuménique de Latran tenu en* 1123. Il avait été principalement convoqué pour abolir les investitures.

V. Au XIIe siècle, le droit d'élire avait passé au seul chapitre de l'Église cathédrale. C'est ce qui résulte de tout le titre des Décrétales qui traite des *élections*.

VI. Clément V (*Extrav. Inter temporales de Prebendis*) après lui Benoît XII (*Extrav. ad regimen eodem titulo*), c'est-à-dire : au commencement du XIVe siècle, et les Papes leurs successeurs rappelèrent au Saint Siège, par la 2e *Règle de la Chancellerie*, le droit d'élire les Évêques. La réserve fut d'abord absolue, puis les Papes accordèrent aux Princes laïques *la faveur* de présenter un ou plusieurs candidats dignes de la charge épiscopale. Le nombre de ces candidats ne devait pas d'ordinaire dépasser trois. Le Saint-Siège alors, se réservait le droit de juger s'ils étaient dignes, en effet, et de choisir le plus capable d'entre eux. Mais, cette concession ne fut faite que sous les réserves suivantes :

a) Elle devait avoir le caractère d'un simple indult du Siège Apostolique et non pas celui d'un droit qui appartînt : soit au prince lui-même, soit au peuple dont il serait le représentant. La décision dogmatique du Concile de Trente est expresse sur ce point.

Voici les propres termes dont se sert le S. Concile : « Pour l'ordination des Évêques, des Prêtres, et des autres « Ordres, ni le consentement, ni le choix, ni l'autorité, soit

« du peuple, soit de tout autre pouvoir ou magistrature sécu-
« liers ne sont requis à charge de nullité des Ordinations.
« Ceux au contraire, qui seraient montés à ces degrés du
« ministère sacré, appelés et institués par la seule volonté
« du peuple, ou par celle du pouvoir et de la magistrature
« séculiers, ne sont pas des ministres de l'Église, mais des
« brigands et des voleurs qui ne sont pas entrés par la
« porte[1]. » Toute cette doctrine fut confirmée par le 8e Canon de la même session, et le Concile prononça l'anathème contre quiconque tiendrait un autre langage. Ceux donc que le peuple aurait *envoyés* doivent être regardés comme venus *d'ailleurs*, et leur mission est en opposition avec *la mission ecclésiastique et canonique*[1].

19. — Ce court aperçu de la pratique de l'Église, depuis les temps apostoliques jusqu'à nos jours, en matière d'élections épiscopales nous montre : 1° Que le peuple n'a jamais joui du droit d'*élire* proprement dit, mais simplement de celui de *postuler*, de *porter un témoignage* sur les mérites des candidats. Or, qui ne voit la différence de ce double droit, d'autant plus que le Pape S. Léon veut même qu'on tienne compte du témoignage de *ceux du dehors* (c'est-à-dire des Hérétiques et des Infidèles) ? 2° Qu'à partir du IXe siècle, jusqu'à ce jour, c'est-à-dire pendant près de mille ans, le peuple n'a eu aucune part dans les élections. 3° Ce qui est bien plus grave, c'est que : dès les premiers temps jusqu'aujourd'hui, à savoir depuis les Conciles de Laodicée et d'Antioche jusqu'à celui de Trente, il y a eu souvent des ordres exprès d'exclure le peuple des élections, de l'instruire, et de ne pas

[1] In ordinatione Episcoporum, sacerdotum et cæterorum Ordinum, nec populi, nec cujusvis sæcularis potestatis et magistratus consensum sive vocationem, sive auctoritatem ita requiri ut sine ea irrita sit ordinatio ; quin potius eos qui tantummodo a populo aut sæculari potestate ac magistratu vocati et instituti ad hæc ministeria exercenda ascendunt, non Ecclesiæ ministros, sed fures et latrones per ostium non ingressos habendos esse. (*Conc. Trid.*)

[2] Sur toute cette discipline suivie dans les élections et que nous avons résumée dans le présent num. 18, consultez Bianchi, *De la police extérieure de l'Église*, liv. I, chap. vi.

le suivre. 4° Qu'une décision dogmatique est intervenue pour déclarer que ni la vocation, ni l'autorité, ni même le consentement du peuple n'étaient requis pour l'ordination des Évêques et des Prêtres. Ceux qui recevraient leur mission du peuple y sont même flétris comme des intrus qui n'ont pas de pouvoir canonique.

Or, toute cette pratique est en opposition flagrante avec la doctrine de ceux qui attribuent au peuple le droit divin d'élire son Évêque. Donc, etc.

20. — Voici néanmoins les principaux arguments par lesquels nos adversaires essayent d'étayer leur opinion :

I. S. Mathias (*Actes* 1. 15 *à* 26), et les sept premiers diacres (*Act. VI.* 1 *à* 6) furent élus par tout le peuple.

Je réponds à ce double exemple.

a) De ce qu'une chose ait été faite, même par les Apôtres, il ne s'ensuit pas qu'elle soit *de droit divin.*

b) Les deux exemples cités ne prouvent pas que l'élection ait été faite par le peuple, mais sur une simple *présentation*, Pour S. Mathias, comparez *Act.* 1. 23 et notez le mot *deux*, et au verset 24 notez le verbe : *que tu auras élu.* Quant aux sept diacres, voyez *Act. VI.* 3 et remarquez les mots : *prenez des hommes dont on rend bon témoignage... que nous* (les Apôtres), *nous puissions établir.*

c) Ce que le peuple a fait, il l'a fait, non pas en vertu d'un droit qui lui était propre, mais en vertu d'une concession des Apôtres et par leur ordre, à savoir de *S. Pierre* pour l'élection de S. Mathias (Voir *Act.* 1. 21 et *S. Jean Chrysostôme, Commentaire sur ce passage*), des Apôtres pour celle des Diacres. (*Act. VI.* 2. 3).

II. S. Cyprien dans *sa lettre* 68 *ou* 67 dit : « Le peuple « surtout a le pouvoir ou d'élire de dignes prêtres ou de « refuser les indignes. Nous voyons que ce droit là même « émane de l'autorité divine, à savoir : que le prêtre soit élu « sous les yeux de tous, en présence du peuple, et que son

« aptitude soit constatée par un jugement et un témoignage « public [1]. »

Réponse. — S. Cyprien : 1° établit une distinction expresse entre le *peuple* et les *électeurs*. Il n'accorde au peuple que le droit *d'être présent* à l'opération des électeurs. 2° Il restreint le verdict du peuple au témoignage à porter sur l'idonéite du candidat. D'où il suit que dans cette phrase : *Le peuple a le pouvoir ou d'élire etc.*, le mot *élire* est pris dans le sens le plus large (*Voir Tacite, Vie d'Agricola*. 9. *à la fin*, et ce que nous avons dit nous-même à propos du Verbe αἱρεῖσθαι au n° 18. II. *a*.). Cette explication devient plus certaine encore par les mots suivants : *ou de refuser les indignes*. Ce membre de phrase prouve, en effet, que le droit d'élire appartenait à d'autres.

Que si l'on prétendait conclure de cet endroit de S. Cyprien, que le peuple a au moins *de droit divin*, la faculté *d'assister aux élections*, bien que ce point soit en dehors de notre thèse, nous le déclarons inadmissible. Car :

a) Il est certain que le droit divin ne saurait être prouvé par un ou deux passages extraits de quelque S. Père, surtout quand ceux-ci sont en opposition avec les usages pendant longtemps suivis dans l'Église (*S. Thom.* 2. 2. *quest. X. art. XII*).

b) Quant à S. Cyprien lui-même :

aa) C'était chez lui une conviction personnelle, et il la suivait en pratique, que les affaires, même les plus graves, étaient utilement traitées non seulement avec le clergé, mais encore avec le peuple. Il ne prétendait pas pourtant faire de ce système une obligation. (*Voir sa lettre* 28e, *et Bellarmin Liv.* 1. *du Pontife Romain ch.* 6.).

bb) Par ces mots *émane de l'autorité divine*, le S. Docteur

[1] Ipsa maxime (plebs) habet potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi : quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere ut sacerdos, plebe præsente, sub omnium oculis deligatur, atque idoneus publico judicio ac testimonio comprobetur. (Cyprianus, *Ep.* 78 alias 67.)

n'a pas voulu constater une *loi* mais un *fait*, comme le contexte le prouve suffisamment. 1° Car il établit son opinion par des *exemples* tirés de l'Ancien Testament, comme la consécration d'Eléazar fils d'Aaron. Remarquons, en passant, que dans ce fait il n'est pas question d'election, le Souverain Pontificat chez les Juifs étant héréditaire, et de plus, rien ne prouve que cet usage ait été suivi dans la consécration des Pontifes suivants. Il allègue encore l'élection de S. Mathias et des sept diacres dont nous avons parlé plus haut. 2° Il avoue que l'usage de faire intervenir le peuple, dans les élections, n'était pas suivi dans toutes les provinces : *ce qui*, disait-il, *se pratique chez nous et presque dans toutes les provinces*. Mais si la présence du peuple eût été requise, de droit divin, les exceptions n'auraient pu être tolérées, et pourtant S. Cyprien se garde de blâmer les provinces qui excluaient le peuple.

III. On nous dit que la coutume anciennement suivie dans l'Église attribuait l'élection au peuple. — Mais nous avons prouvé le contraire au n° 18.

IV. Un auteur récent nous oppose : 1° que le droit du peuple de choisir son Évêque n'appartient pas, à la vérité, au droit divin *constitutif*, mais qu'il est certainement de droit divin *moral*. De cette façon, prétend-on, toutes les opinions sont conciliées, celle de Luther et de Calvin qui tiennent pour le droit divin, et celle de l'Église catholique qui le conteste. 2° Que la désuétude où sont tombées les élections populaires est une des causes principales de la décadence de l'Église. En relevant les unes on relèverait aisément l'autre.

Je réponds en détail : 1° Cette distinction du droit divin, en *constitutif* et *moral* est une nouveauté. Or, dans les discussions théologiques les nouveautés ne servent guère qu'à éblouir les ignorants et à propager les erreurs. Mais, enfin, ce droit divin *moral* dont on parle, est-il un droit *naturel*, ou *un droit improprement dit*, c'est-à-dire une simple convenance? Si on le déclare *naturel*, on verse dans l'erreur de Marsile de Padoue qui place l'autorité souveraine de l'Église

dans le peuple, en vertu du droit naturel, tandis que tout le pouvoir de l'Église émane de la volonté de Jésus-Christ, c'est-à-dire du droit divin positif ou constitutif comme notre auteur l'appelle. Si, dans son idée, ce droit *moral* n'est qu'une simple convenance, nous nous permettrons de lui rappeler :

a) Qu'une simple *convenance* ne peut jamais constituer un droit.

b) Qu'il n'y a aucune convenance à ce qu'une *élection proprement dite* se fasse par le peuple. Il y aurait plutôt un grave inconvénient à la lui attribuer.

c) Qu'il est impossible d'admettre la convenance absolue, *de faire comparaître le peuple* dans l'élection des Évêques, pour rendre un témoignage sur leur conduite. Il faudrait ici user de distinction : Il convient que le peuple assiste à l'élection des Évêques, si les circonstances du temps et des personnes font raisonnablement craindre des troubles, des factions et d'autres désordres : *Je le nie*. Mais du moment que ces inconvénients ne sont pas à redouter, dites si vous le voulez qu'il convient d'admettre le peuple aux élections, pourvu que vous ne taxiez pas l'usage de l'exclure d'inconvenant, surtout quand le but qu'on se propose en l'appelant peut s'obtenir par une autre voie. Or, ce but n'étant autre que d'avoir un témoignage sur la vie des candidats, de savoir quels sont ceux à qui le peuple obéira volontiers, qui ne voit qu'il peut être atteint de toute autre façon ?

Quant à la 2e objection, j'en rejette à la fois et les suppositions et les affirmations.

a) Car nous avons surabondamment prouvé au n. 18, que le droit d'élire, à proprement parler, les Évêques n'a jamais été exercé par le peuple aux âges précédents.

b) Une autre hypothèse gratuite que fait notre contradicteur, c'est que l'Église est actuellement en décadence, si on la compare à ce qu'elle était naguère. Cette allégation à une forte odeur de Jansénisme, et des hommes sages et éclairés qui ne jugent qu'après mûr examen se croient fondés à la repousser énergiquement. Nous sommes de leur avis.

c) Mais, quoi qu'il en soit de cette prétendue décadence, du moins ne pourrait-on pas l'attribuer à l'exclusion du peuple des élections. Car ces réunions populaires ont au contraire présenté, bien des fois, de graves inconvénients. (*Voyez can.* 5. *dist.* 61 ; *can.* 2. *dist.* 62, *can.* 12. *dist.* 63, *can.* 16, *can.* 8, *quest.* 1, *etc.*). Elles ont été la source de troubles graves (*Voir la lettre d'Étienne V ou VI à Romain, archevêque de Ravenne, in can.* 12. *dist.* 63). D'ailleurs, tout ce qu'on allègue pour donner du poids à ces prétendus inconvénients résultant de l'absence du peuple, n'est qu'une énumération des maux qui résultent de la faculté accordée aux Princes de présenter les nouveaux Évêques. Or, qu'on admette ces maux, ou qu'on n'en tienne nul compte, on pourra toujours repousser les élections populaires comme dangereuses. De ce qu'un état de choses quelconque ait été suivi d'un autre plus fâcheux que lui, on n'a pas le droit de conclure que le premier était bon.

d) Il ne faut pas oublier non plus que les questions de convenance dans les sociétés ne peuvent être tranchées que par le jugement de celui qui connaît à fond la position de la société elle-même. Il est donc d'un homme sage de s'en rapporter au jugement de l'Eglise, dans les affaires ecclésiastiques, et par contre celui qui méprise le jugement de l'Église n'est guère qu'un esprit turbulent et séditieux.

21. Il résulte des considérations dans lesquelles nous sommes entrés jusqu'ici, que tous les systèmes inventés pour ébranler la Constitution divine de l'Église, viennent se heurter contre la *pierre* qui en est le fondement. Car une fois la *plénitude du pouvoir* dont le Souverain Pontife est investi mise en sûreté, non seulement les bases, mais tous les détails de ces systèmes croulent à la fois. Il nous reste, pourtant, à dire un mot de certaines erreurs qui atteignent plutôt le pouvoir des Évêques que celui du Souverain Pontife. Ce sont celles qui exagèrent les droits des Prêtres surtout : 1° l'erreur de ceux qui font tous les Prêtres égaux en juridiction aux Évêques. Pour la combattre c'est à la théologie qu'il

faut s'adresser. Elle traite le sujet, avec tous les détails désirables. 2° L'erreur de ceux qui font de la charge des Curés une institution divine, qui leur attribuent, par conséquent, un pouvoir conféré directement par Dieu. Mais :

I. Ce sont là de véritables inepties qui n'ont aucun fondement. Il est constant que dans les premiers siècles de l'Église, les curés n'existaient pas. Quant aux simples prêtres, ils étaient tellement dépourvus de toute juridiction qu'ils ne pouvaient, sans l'ordre de l'Évêque, ni baptiser, ni administrer la Sainte Eucharistie, ni célébrer une agape, ni faire aucune autre fonction du saint ministère. (*Voy. S. Ignace Martyr dans son Epître aux habitants de Smyrne n° 8 ; Tertullien, du Baptême, L. 2. n. 17 ; le Concile de Laodicée an.* 320, *can.* 57, *etc.*). Nous avons encore sur ce point : les propositions IX, X et XI du synode de Pistoie condamnées par Pie VI, dans sa bulle *Auctorem fidei* [1].

II. Mais si rien n'est contraire à la vérité comme l'exagération, il faut savoir aussi se mettre en garde contre la sévérité de ceux qui traitent presque d'hérétique quiconque donne aux Curés le nom de *Pasteurs*. Car ils le sont en réalité, puisqu'ils sont revêtus d'une fonction ordinaire qui de sa nature est pastorale. Le titre de Pasteurs leur est donné par des théologiens distingués comme *Benoit XIV, dans son Synode diocésain, Liv. VIII, ch.* I ; *Pétau, de la Hiérarchie, Liv. II, ch.* V, *n.* 10 *; par le Catéchisme Romain en plusieurs endroits, et dans les Actes de la Sacrée Congrégation des Cardinaux interprètes du Concile de Trente.* Il ne faut donc pas leur refuser le titre de Pasteurs, mais il importe d'établir contre les Jansénistes la nature de leur ministère pastoral. 1° Ils sont pasteurs, non d'institution divine, mais d'institution ecclésiastique. 2° Ils ne sont pas des pasteurs parfaits, car il n'y a que certaines fonctions qui leur soient confiées. 3° Dans l'exercice de ces fonctions, ils ne sont pas indépendants, mais complètement subordonnés aux Évêques.

[1] Voir sur ce sujet l'ouvrage italien de Louis Nardi, intitulé *des Curés.*

22. Nous avons exposé la véritable Constitution de l'Eglise et nous l'avons vengée suffisamment des systèmes erronés qu'on a prétendu mettre à sa place. On a pu voir, par là même, ce que nous nous étions proposé de montrer dans ce dernier livre du droit public de l'Église : quels sont ceux en qui le pouvoir ecclésiastique réside, et quelle est la portion de ce pouvoir confiée à chacun d'eux. Nous sommes donc arrivés au point où le droit public de l'Église se lie comme par un anneau au droit privé, c'est-à-dire : au traité des sources du droit canon. Ce sera en même temps un véritable corollaire de la doctrine exposée dans ce livre, et comme un germe d'où sort le Droit Ecclésiastique privé ou le Droit Canon proprement dit.

CHAPITRE TROISIÈME

DES SOURCES DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE PRIVÉ OU DU DROIT CANON PROPREMENT DIT.

23. Dans toute société, les lois sont considérées comme émanées d'une source légitime, quand elles sont édictées par ceux qui, en vertu de la Constitution de la société, sont revêtus du pouvoir législatif. Mais, l'examen que nous avons fait de la Constitution de l'Église de J.-C. nous a montré : 1° Que l'Église est une société divinement instituée, c'est-à-dire fondée par J.-C. et que par conséquent, non seulement à raison de sa nature divine, mais en vertu même de sa qualité de Fondateur, toute la plénitude du pouvoir réside en J.-C. Fils de Dieu. 2° Que le Pontife romain est le Vicaire de J.-C. sur la terre et, qu'à ce titre, il a reçu un plein pouvoir, un pouvoir illimité (sauf pour ce qui concerne le droit divin qui peut être interprété, mais non changé), aussi étendu qu'il est nécessaire pour gouverner l'Église. 2° Que les Évêques sont des Pasteurs partiels de l'Église, et que leur pouvoir est circonscrit dans les limites que le Pape a fixées, soit immédia-

tement et directement, soit médiatement et tacitement. 4° Qu'outre les Évêques, il peut y avoir dans l'Église d'autres préposés qui reçoivent du Souverain Pontife ou des Évêques dans leurs diocèses respectifs, soit en vertu de leur charge ordinaire, soit en vertu d'une délégation, un pouvoir légitime. Leur autorité est donc déterminée par la volonté de ceux qui les établissent. Ainsi donc, dans l'Église, toutes les lois émanées des autorités susdites, suffisamment promulguées et dans les limites de leur juridiction, doivent être considérées comme issues d'une *source légitime*. Tout ce qui ne peut pas se rapporter à la volonté de ces mêmes autorités doit être au contraire tenu pour illégitime. C'est de ces principes que découle le triple partage du Droit Canon légitime :

a) A raison de son auteur : ce qui est d'institution divine s'appelle droit *divin*, ce qui est d'institution humaine s'appelle droit *humain*.

b) A raison du mode de sa promulgation : ce qui est compris dans des lois écrites s'appelle *droit écrit*, ce qui vient de la tradition ou de la coutume légitimement introduite dans le peuple s'appelle *droit non écrit*.

c) A raison de ceux qu'il oblige : ce qui oblige toute l'Église s'appelle *droit commun*, ce qui n'oblige que quelques personnes s'appelle *droit particulier*.

Ces notions préliminaires nous permettent de voir plus distinctement les sources du droit canon.

24. Les sources du *droit divin* sont différentes selon qu'il est *écrit* ou *non écrit*. Car :

I. Au droit divin écrit appartiennent les *Saintes Écritures* à savoir :

a) *Le Nouveau Testament* dans son entier.

b) *L'Ancien Testament* quant aux préceptes moraux. Car les préceptes cérémoniaux et judiciaires ont été abolis par l'avènement de J.-C.

II. Au droit divin non écrit appartiennent :

a) *Les traditions divines*, c'est-à-dire celles qui au témoignage de l'Église, ont eu J.-C. lui-même pour auteur.

b) Le droit naturel, c'est-à-dire celui que *l'instinct de la nature a fait le même partout, sans qu'aucune constitution ne soit venue l'établir* (Can. 7. Dist. 1.).

III. Forment un appendice au droit divin : le témoignage de l'Église énoncé soit dans un oracle infaillible du Souverain Pontife, soit dans un jugement d'un Concile général, soit dans les paroles des SS. PP. moralement d'accord entre eux. Ce témoignage peut avoir en vue de constater les traditions divines ou encore de déclarer le véritable sens du droit divin écrit.

25. Les sources du droit *humain* dans l'Église sont également diverses, non seulement en tant que ce droit est *écrit* ou *non écrit*, mais aussi en tant qu'il est *commun* ou *particulier*.

I. Appartiennent au droit écrit en tant qu'il est commun :

a) Les Constitutions des Souverains Pontifes.

b) Les décrets des Conciles généraux surtout du Concile de Trente qui est le plus récent.

c) En vertu de l'autorité des Papes ou des Conciles généraux :

aa) Les décrets des prélats inférieurs ou des Conciles provinciaux qui ont été étendus à l'Église universelle, de par l'autorité du Pape ou d'un Concile général. De ce nombre sont entre autres : les décrets des Conciles d'*Ancyre*, de *Néocésarée*, de *Gangres*, d'*Antioche*, de *Laodicée*, les Conciles d'*Afrique* ou de *Carthage*, sur l'ordre de Léon IV, *dans sa lettre aux Évêques de Bretagne, ch.* VI. Ses paroles sont rapportées *dans le Canon.* 1, *Dist.* 20.

bb) Les lois portées par une autorité illégitime comme par les Princes séculiers, mais qui ont été approuvées librement par le Pape ou par un Concile général.

cc) Les décrets de ceux qui jouissent d'une autorité déléguée par le Souverain Pontife.

A cette source peuvent se rapporter les Réponses des SS. Congrégations des Cardinaux (Voir *Sixte-Quint. Const. Immensa.*).

II. Appartiennent au droit humain écrit en tant qu'il est particulier :

a) Les décrets des Conciles provinciaux ou nationaux pour leur nation ou province respective.

b) Les décrets des Évêques ou des autres prélats ayant un quasi-diocèse, pour leur diocèse.

c) Les statuts particuliers des Réguliers ou d'autres associations qui ont reçu le droit de faire des statuts, pour ceux qui appartiennent à ces associations.

d) Les décrets des Papes ou des Conciles généraux qui ont été portés pour certains particuliers, ou certaines associations, ou certains pays seulement.

e) Les décrets de ceux qui jouissent d'une autorité déléguée par les supérieurs légitimes, pour ces personnes ou ces lieux qui sont déterminés par le mandat de la délégation, ou par l'autorité de celui qui délègue, laquelle s'étend légitimement sur ces personnes ou sur ces lieux.

III. Appartiennent au droit humain non écrit :

a) Les traditions Apostoliques ou Ecclésiastiques.

b) Les coutumes soit générales pour toute l'Église, soit particulières pour certains endroits, non pas à raison de l'autorité du peuple, mais de celle de l'Église, qui vu le concours de certaines conditions dont on parle dans les traités de droit canon, a voulu leur donner force de loi (*Can.* 5. *Dist.* 1. *etc.*).

IV. Forment un appendice au droit humain, non pas comme ayant force de loi, mais comme offrant une règle sûre pour porter un jugement prudent :

a) Les décrets des Conciles provinciaux ou nationaux, même pour l'Église universelle.

b) Les opinions des Pères.

c) La doctrine de la glose, c'est-à-dire de l'ancienne interprétation qui a été ajoutée aux Saints Canons réunis dans le *corpus juris* et qui est communément reçue.

d) La doctrines des Canonistes ou même des Théologiens quand ils sont d'accord.

26. Telles sont les sources du droit canonique auxquelles puise l'Église catholique ou romaine, parce que seules elles jaillissent de la divine constitution de l'Église. Ceux au contraire qui font du droit Ecclésiastique, d'après les principes admis dans les pays qui se sont séparés de l'Église romaine, montrent assez par là que la vraie Église du Christ a disparu chez eux. Leurs principes, en effet, ce sont surtout *des lois édictées de par l'autorité des Princes séculiers et promulguées par eux*. Mais la constitution de l'Église répudie ces lois et les flétrit à titre de sources infectées.

FIN

DISSERTATION

SUR LE

PLACET ROYAL

LUE A L'ACADÉMIE DE LA RELIGION CATHOLIQUE

à Rome, le 2 septembre 1852 [1]

PRÉFACE DE L'AUTEUR

Cette dissertation sur *le placet royal* que nous publions pour la seconde fois a eu la bonne fortune d'être traduite en plusieurs langues, et d'avoir parcouru ainsi une bonne partie de l'Europe. Nous nous y sommes adressé aux esprits qui veulent le droit et l'équité et qui ont l'amour sincère de la vérité catholique. Il suffisait abondamment de dévoiler devant eux le caractère ignominieux et révoltant du *Placet*, en question, qui porte, pour ainsi parler, des mains policières sur l'Église, qui la cite, comme perpétuellement en butte à d'indignes soupçons, au tribunal des laïques, qui donne un fils pour juge à sa mère, un disciple à son maître, pour empêcher l'Église de poser aucun acte libre, qui interdit aux populations, sous peine de lèse-majesté, d'obéir à ce maître, à cette mère, à moins que le disciple, que le fils ne les y aient autorisés. Aussi ce renversement de toute notion raisonnable, a-t-il à bon droit été flétri par le grand ministre

[1] Cette remarquable étude, écrite en italien, par le R. P. Tarquini, a été depuis traduite en latin par lui-même. Elle a la forme oratoire, que nous avons cherché à effacer le plus possible, comme embarrassante pour l'étude. C'est la première fois qu'elle parait en français, bien que de nombreux écrivains y aient largement puisé. A. O.

du roi Louis XIV, l'illustre Colbert. « *Il ne sied pas à un fils, écrit-il* (dans son testament politique, ch. VIII), *de se révolter contre son père. S'il est glorieux d'avoir le dessus sur ses ennemis, il est honteux de vouloir être le maître de ceux à qui l'on doit du respect... A moins que de vouloir détruire tout à fait la religion, toutes les entreprises que V. M. saurait faire contre Sa Sainteté retomberont toujours sur elle.* »

Quant aux autres qui, peut-être, liront ces pages, il leur serait malaisé de contester les graves paroles que prononçait naguère un autre homme d'État, un ministre non moins illustre que le précédent, le comte Solaro della Margherita dans ses vues politiques, ch. XIX, n. 2. « *Il y a, disait-il, des gouvernements qui se vantent d'être dévoués à l'Église parce qu'ils reconnaissent la hiérarchie ecclésiastique, qu'ils permettent de bâtir des églises, et autorisent les magnifiques fonctions du culte extérieur. Ce n'est là cependant qu'une partie des devoirs d'un gouvernement catholique. Ces devoirs, il ne les remplit assurément pas, lorsque dans son action il prend plutôt l'attitude d'un dominateur que d'un protecteur.* » Certes, tout cela est vrai, tout cela est hors de contestation. Mais, dans cette dissertation, nous n'avons pas songé à nous adresser à ces hommes. Nous avons parlé uniquement pour ceux qui font profession d'être purement catholiques. Or, aux yeux de ceux-ci quel argument plus fort, plus solide aurions-nous pu leur offrir que celui de leur dire : « *La question a été définie par l'Église* ». C'est pour ce motif que nous présentons ici la série non interrompue des sentences que l'Église a prononcées à ce sujet, sentences *implicites* avant que le placet n'existât, *explicites*, après son apparition. L'histoire ecclésiastique n'offre peut-être sur aucun sujet une pareille continuité de décisions.

Il ne faudrait pas croire néanmoins que nous ayons transcrit ici toutes les condamnations du *Placet*. Car comme le dit Clément XI, dans sa constitution *Nova semper* du 29 novembre 1714 « *l'exécrable abus* (du placet) a été *condamné par les Sacrés Canons et par de nombreuses Constitutions*

pontificales fort connues sous peine d'anathème. Cette assertion de Clément XI est si vraie que nous signalons ici, en dehors de la sienne, *onze* Constitutions dont nous ne faisons aucune mention dans notre travail. Nous choisirons parmi elles, l'une ou l'autre que nous transcrirons presque en entier ; pour le reste nous en citerons des passages ou nous indiquerons ceux qui méritent surtout d'être notés. Voici d'abord en quels termes s'exprime le Pape Clément XI, dans sa Constitution *Nova semper.*

Clément XI, Serviteur des serviteurs de Dieu,
pour mémoire dans l'avenir.

« De nouveaux détails, de jour en jour plus cruels, comme nous l'avons dit fréquemment, nous parviennent du royaume de Sicile. Il est venu récemment à notre connaissance que ce même... suivant en cela l'inspiration de sa dureté et de son cœur impénitent, *entassant péché sur péché, et amassant sur lui un trésor de colère pour le jour de la colère,* dans la pensée sans doute d'affaiblir l'efficacité de ce que nous pourrions avoir à décréter contre lui... et contre ses actes, en vertu des devoirs de notre charge apostolique, a mis le comble à ses iniquités par un attentat non moins impudent qu'audacieux. Il a, en effet, publié un précepte, ou un ordre en vertu duquel, entre autres choses, les lettres apostoliques elles-mêmes, ainsi que tous les autres décrets, injonctions, édits, censures, interdits et rescrits quelconques émanés de cette Curie Romaine, c'est-à-dire de ce Saint-Siège et dont l'autorité séculière n'aurait pas permis l'exécution, sont d'une façon impie et sacrilège, déclarés nuls et de nul effet, et, ce qui est horrible, contraires à la tranquillité des consciences des fidèles de Jésus-Christ. Des peines sévères y sont prononcées contre ceux qui de quelque manière que ce soit auraient exécuté les ordres du Saint-Siège, comme il appert du précepte ou du mandat que nous avons cru devoir faire insérer, dans l'intention uniquement de le condamner et de l'anathématiser. *(Suit la teneur du mandat royal).* Dans cette pièce,

il n'y a guère d'expression qui ne blesse cruellement soit la liberté ecclésiastique établie de par la volonté divine et les sanctions canoniques, soit l'autorité du Siège apostolique. *Le pouvoir* séculier s'y soumet manifestement à lui-même *avec une suprême injustice et une témérité audacieuse,* la puissance de lier et de délier dont Notre-Seigneur Jésus-Christ a investi le Bienheureux Prince des Apôtres, et ses successeurs. *L'exécrable abus* d'entraver de quelque façon que ce soit l'exécution des lettres apostoliques, abus condamné sous peine d'anathème par les mêmes saints Canons et par un grand nombre de constitutions pontificales notoires y est qualifié de pleinement conforme au droit des gens, aux saints Canons eux-mêmes, aux privilèges apostoliques et aux Concordats conclus avec le Saint Siège, assertion de tous points *mensongère* et *perverse.* Il s'ensuit que *les âmes rachetées par le précieux sang de Notre Sauveur, peuvent se trouver ainsi jetées dans les plus grands dangers.* En conséquence, nous qui avons été établis ici-bas par le Seigneur pour revendiquer tous les droits quelconques aussi bien de ce Siège Apostolique, que de l'Église..., comme il ne nous est pas libre, au milieu de si graves dangers des âmes, de ne pas offrir aux peuples fidèles les leçons du salut et de garder un silence honteux en présence de cette violation effrénée des lois sacrées... de notre propre mouvement, et de science certaine, après une délibération de notre part, et de la plénitude de notre pouvoir apostolique, nous déclarons le précepte ou le mandat inséré plus haut et tout ce qui y est contenu... complètements nuls, de nul effet et sans valeur, injustes, réprouvés, condamnés, vains et téméraires... sans force aucune et sans importance ni efficacité... (Suivent les clauses). Donné à Rome, près de Sainte-Marie-Majeure, sous l'Anneau du Pêcheur, le 29 Novembre 1714, de notre Pontificat la XVe année. »

Voici une autre Constitution du même Souverain Pontife Clément XI.

« Nous avons appris que du moment où certaines de nos

lettres expédiées sous la date du 6 novembre dernier ont été évulguées dans le royaume de Sicile, les ministres du pouvoir séculier dans cet État ont eu l'audace présomptueux de publier un édit de la teneur suivante :

(Suit le texte de l'édit, par lequel *toute loi, tout rescrit, privilège, bref, etc., envoyés par une Puissance étrangère, sont déclarés sans force dans le royaume, à moins qu'ils ne soient revêtus de l'exequatur royal, par l'avocat fiscal du patrimoine royal, sous peine, etc.*)

« Nous savons de science certaine que ceux qui ont promulgué cet édit, y ont voulu comprendre les mandats, les lettres et d'autres décrets apostoliques. Peut-être ont-ils voulu surtout les y comprendre, comme il est surabondamment permis de le conjecturer. Aussi sommes-nous assuré que la seule lecture de cet édit suffira à tout esprit droit et sain pour être convaincu de sa nullité évidente et même de son injustice manifeste. Nous ne doutons pas non plus que quiconque le lira ne soit saisi d'horreur, en voyant qu'on en est arrivé à cet excès de témérité, d'oser traiter de *Pouvoir étranger*, le Pouvoir Suprême ici-bas que nous avons reçu du Seigneur par l'entremise du B. Pierre et de ses successeurs, pouvoir qui ne défaillit pas entre les mains de son indigne héritier. Ne dirait-on pas que le royaume de Sicile est situé en dehors du monde, puisque l'illustre Abbé de Clairvaux écrivait au Pape Eugène : *Il faudrait sortir du monde pour trouver quelque chose qui ne soit pas confié à votre sollicitude* Tout le monde voit et comprend en outre que les ministres du pouvoir séculier, quand ils ont prétendu défendre dans l'édit susmentionné que les rescrits de quelque espèce qu'ils soient ne reçoivent leur exécution, à moins qu'ils n'aient été au préalable visés et approuvés par l'avocat fiscal du patrimoine royal, ont, par un attentat exécrable à l'excès, voulu établir le susdit avocat fiscal juge des jugements du Siège Apostolique. Ils ont osé en même temps soumettre au bon plaisir de la puissance séculière ce sublime pouvoir de lier et de délier que le Seigneur lui-même nous a conféré... pouvoir

qui est libre et non pas esclave. Et cependant nous savons que lorsque le magistrat et les Princes des Prêtres adressèrent aux Apôtres ce reproche : *Nous vous avons expressément enjoint de ne pas enseigner en ce nom, et voici que vous avez rempli Jérusalem de votre doctrine ;* Pierre et les Apôtres répondirent : *Il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes.* Enfin, nous ne doutons pas non plus que tout catholique, même sans notre déclaration ou avertissement reconnaîtra suffisamment par lui-même combien la constatation de l'édit susmentionné est irrégulière, inconvenante et scandaleuse. En effet, pour mettre le comble à l'iniquité et à la nullité de l'édit en question le même pouvoir séculier édicte des peines contre les transgresseurs ou les contrevenants, c'est-à-dire contre les fidèles qui, sans délai et de grand cœur, obéissent aux ordres apostoliques, les exécutent, et prêtent au Vicaire de Jésus-Christ cette obéissance que tout catholique lui promet. Or, s'ils sont ecclésiastiques, le Pouvoir Séculier s'empare de leurs biens temporels et les condamne à l'exil hors du royaume... S'ils sont laïques ils sont menacés de l'indignation du même pouvoir séculier et d'autres peines qu'il lui sera libre d'infliger selon son bon plaisir, jusqu'à la mort naturelle inclusive.

« Pour nous cependant qui avons été préposé par le Seigneur à la sauvegarde ici-bas de tous les droits du Siège apostolique et de l'Église, comprenant bien et réfléchissant qu'il ne nous est pas loisible de nous taire en présence de cette détestable agression contre les uns et les autres... voulant d'ailleurs apporter un remède à ce qui s'est fait jusqu'ici et prévenir en temps opportun, les autres attentats qui pourraient être commis dans la suite, au nom *des mêmes principes erronés et condamnés...* de notre propre mouvement et de science certaine, après une délibération de notre part, de la plénitude de notre pouvoir apostolique, l'édit inséré plus haut, et tout ce qui y est contenu, tout ce qui, par suite de lui ou dans le même dessein, a été fait et ordonné, tout ce qui s'en est suivi ou qui pourrait s'en suivre, nous le déclarons nul, de nul

effet, injuste, réprouvé, condamné sans force, téméraire, et nous déclarons en outre que rien de tout cela ne peut ni n'a pu être observé.

« Que tous les fidèles de Jésus-Christ appartenant à ce royaume sachent, en conséquence, que nonobstant cet édit, ou tout autre qui pourrait être promulgué dans la suite, ils sont tenus et obligés de se conformer aux décrets, aux ordinations, aux injonctions, aux lettres et autres mesures apostoliques quelconques, en vertu de ce pouvoir qui a été conféré à nous et au Pontife romain gouvernant l'Église à quelque époque que ce soit, et de leur prêter une obéissance vraie, entière et complète. En outre, comme il est notoirement de droit que non seulement ceux qui ont porté et promulgué l'édit inséré plus haut, mais encore tous ceux qui soit en général, soit individuellement à quelque état ou ordre qu'ils appartiennent, de quelque prééminence ou dignité qu'ils soient revêtus, quelque élevée ou sublime que soit celle-ci, ceux qui auraient contribué soit par leurs conseils, soit par leur aide, soit par leur approbation condamnables, ceux encore qui auraient approuvé ce qui s'est fait pour le mettre à exécution ou pour lui faire sortir ses effets ou qui ont en cette matière été coupables de toute autre façon, ont encouru par là même les censures et les peines ecclésiastiques infligées par les saints Canons, par les décrets des conciles généraux et par les constitutions apostoliques et surtout par les lettres qui ont coutume d'être lues et promulguées chaque année *in Cœna Domini ;* qu'en outre tous ceux qui, dans la suite, poseraient un acte quelconque, dans le même but d'entraver l'exécution des lettres et des autres décrets apostoliques, dans ce royaume les encoureront pareillement... Que tous ceux là sachent en conséquence, même ceux dont il doit être fait une mention spéciale, qu'après avoir fait à l'Église la satisfaction réelle et suffisante qui lui est due, ils ne pourront être absous et relevés de ces censures et de ces peines que par nous, ou par les souverains Pontifes nos successeurs, excepté à l'article de la mort, et alors encore sous condition

de reïncidence, s'ils viennent à se rétablir (*suivent les clauses*). Donné à Rome, près de Sainte-Marie-Majeure, sous l'Anneau du Pêcheur le 11 janvier 1715, la quinzième année de notre Pontificat. »

Une troisième Constitution, c'est celle d'Innocent X. Ce Pape ayant appris que l'on interdisait en Belgique la promulgation de la bulle : *In eminenti* de son prédécesseur, parce qu'elle ne portait pas le *Placet royal* écrivait à l'archiduc Léopold gouverneur de cette province le 11 novembre 1651 : « On ne saurait entendre cela sans frémir. Jamais en effet, on n'a su qu'aucun souverain Pontife ou aucun Concile aient accordé un pareil privilège *destructif de l'Autorité apostolique*. Et qu'on n'ait pas l'audace d'alléguer ici un privilège du Prince temporel, car ce serait là s'arroger témérairement l'autorité de lier et de délier les âmes qui a été accordée par Jésus-Christ à son Vicaire et à personne autre. »

Une quatrième est d'Alexandre VII, en date du 14 mai 1658. Elle a été écrite à l'occasion, qu'une autre constitution du même Pape datée du 6 septembre 1657, n'avait pas été promulguée en Belgique sous prétexte qu'elle était dépourvue du *placet :* « Il ne convient pas à la raison, à la piété et à la religion de princes catholiques... d'empêcher que les décrets pontificaux qui concernent le salut des âmes, les mœurs et le gouvernement de l'Église universelle, et surtout qui contiennent des dogmes de foi, ne puissent être publiés dans les Provinces, ou recevoir leur exécution, sans autorisation ou *placet*. Il est, en effet, absolument certain que ni le pouvoir accordé par Jésus-Christ Notre-Seigneur au souverain Pontife son Vicaire ici-bas... ni la dignité et l'autorité pontificale ou sacerdotale ne sauraient être sous la main royale... »

La cinquième est de Clément XI que nous avons nommé plus haut. Elle commence par ces mots *Alias ad Apostolatus* et est datée du 27 octobre 1711. Viennent ensuite quatre Constitutions de Clément XIII dont les deux premières sont du 15 janvier 1763 et les deux autres du 26 juin 1766. Dans la dernière qui commence par les mots : *Quam graviter*, ce

saint Pontife s'écrie : « Qu'arrivera-t-il, dans la suite, du pouvoir divin de l'Église, si quand il veut se produire, user au besoin de son droit, et amener les fidèles à lui obéir, il doit dépendre complètement du bon plaisir du pouvoir laïque ; s'il ne peut exiger, en fait d'obéissance, que ce qu'il plaira à cette même puissance séculière?... s'il appartient à l'arbitraire de la puissance laïque de rendre inutile tout ce que l'Église aura décrété en matière de foi ou de discipline ou même de doctrine morale ? »

Il y a une dixième Constitution également de Clément XIII qui commence par les mots *Alias ad Apostolatus*. Elle est du 30 janvier 1768. Son importance et sa gravité doctrinale sembleraient exiger que nous la donnions ici en entier. Mais, l'étendue de ce document nous oblige à nous contenter de le résumer. Le magnanime Pontife commence par énumérer les injures infligées à l'Église de Jésus-Christ dans les États d'un prince chrétien. L'interdiction de faire pour le culte divin des donations quelque minimes qu'elles soient ; la confiscation des biens de tout citoyen qui voudrait entrer dans une congrégation religieuse quelconque ; l'abrogation de l'immunité ecclésiastique en matière de biens temporels, la violation de cette même immunité par rapport aux personnes ; les règlements sacrilèges édictés en matière de célébration de messes et d'administration des sacrements, l'arrestation des évêques, la prohibition de se rendre sans l'autorisation du gouvernement auprès de Jésus-Christ dans la personne de son Vicaire. Après cette énumération le Pape ajoute que *l'attentat le plus odieux parmi tous les autres*, c'est la loi qui a été portée, pour décider qu'aucun décret, aucune bulle, aucun rescrit du Pontife romain ne pourraient avoir de force, s'ils n'étaient revêtus de *l'exequatur* du pouvoir séculier. Cette loi, dit-il, ouvre la voie au schisme, arrache les fidèles du sein de leur chef, sépare le troupeau de son pasteur, opprime la juridiction de l'Église, pervertit la hiérarchie établie par Dieu, amoindrit les prérogatives divines et les droits sacrés du Siège apostolique. Cette loi asservit l'Église de

Dieu que Dieu lui-même a dotée de la liberté. Par un crime sans nom et audacieux, elle foule sous des pieds profanes et meurtrit l'épouse de Jésus-Christ. Cette loi met en péril du salut éternel d'innombrables âmes, les magistrats, les juges, les ministres, les exécuteurs, les fauteurs, les approbateurs et les autres, qui lorsqu'ils le peuvent et qu'en vertu de leur charge, ils sont tenus d'empêcher le mal, ne l'empêchent pas ou s'abstiennent de le corriger. Le Pape proteste qu'il ne veut pas être de ce nombre, ni trahir ou déserter les obligations de sa charge ; qu'il en rendra compte au tribunal de Dieu. En conséquence il élève la voix, et déclare, en les dénonçant, que ces attentats audacieux sont en opposition avec la doctrine perpétuelle de l'Église, les Constitutions des pontifes romains, les décrets des conciles généraux, les prescriptions des saints Canons. Après quoi, il les déclare nuls, téméraires, injustes, iniques, réprouvés, condamnés. Il enjoint à tous les évêques, et aux autres ordinaires des lieux d'empêcher que ces attentats ne soient mis à exécution. Il dénonce à tous les mandants, adhérents, consulteurs, fauteurs et exécuteurs quelconques qu'ils ont encouru *par le fait même* les censures et les autres peines ecclésiastiques infligées par les saints Canons et surtout par la bulle : *In Cœna Domini.* Ils ne peuvent, dit-il, être absous que sous condition de réïncidence s'ils viennent à guérir. Tel est le résumé fidèle de la bulle *Alias ad Apostolatus* de Clément XIII.

Une dernière Constitution portée après la publication de cette dissertation, c'est celle de Pie IX. Gardien fidèle de cette doctrine qui ne saurait être sujette à des variations, il reproche à ceux qui aux Indes Orientales avaient refusé obéissance à certaines Constitutions pontificales, sous prétexte qu'elles n'étaient pas munies de la sanction du *Placet royal*, leur audacieuse résistance : « C'est là, dit-il, une invention répugnante et impie, que celle qui prétend que le suprême pouvoir accordé par Notre-Seigneur Jésus-Christ pour le gouvernement de l'Église et les droits qui en découlent

puissent être amoindris par les décisions et les volontés humaines, que celles-ci puissent les restreindre ou prescrire contre eux. C'est en vain qu'on se glorifierait d'être en communion avec la chaire de Pierre, quand on n'est pas d'accord avec le Pontife romain. Quiconque n'est pas avec lui est contre lui et doit avouer qu'il est en dehors de l'unité. Quiconque ne recueille pas avec nous est un dissipateur. » (Const. *Probe nostis* 9 maii 1853.)

Certes, si jamais l'occasion s'est présentée pour un catholique vrai et sincère de s'écrier : « Pierre a parlé, la cause est finie, » ça été à propos de la question qui nous occupe. Il n'en est peut-être pas d'autre, en effet, à propos de laquelle les Pontifes romains aient élevé la voix avec autant d'insistance que de gravité.

Mais détournons, pour un instant, notre attention des devoirs qui s'imposent à tout catholique, même à tout homme soucieux de la morale et de l'urbanité. Il est une autre considération que nous suggère la situation spéciale de notre époque, La crainte des usurpations que l'Église pourrait commettre, et que ses adversaires feignaient hypocritement d'avoir pour justifier l'introduction de cette odieuse loi du *Placet*, cette crainte a disparu non seulement aux regards des catholiques (pour lesquels elle a toujours dû être une infâme calomnie) mais même à ceux de nos adversaires. Il n'est personne aujourd'hui qui puisse la prendre au sérieux à moins que son intelligence ne soit lamentablement obscurcie. « Le Pape (dit excellemment à ce propos l'illustre comte Solaro della Margherita, le grand homme d'État piémontais, dans ses vues politiques, ch. XIX), le Pape reconnaît que tous les souverains sont indépendants de lui dans les affaires temporelles. C'est sans contredit une terreur panique que celle de voir le souverain Pontife s'arroger un droit qu'il serait impuissant à faire valoir. *Cette terreur il n'y a personne qui l'ait :* on feint de l'avoir pour attaquer le Saint-Siège dans son autorité spirituelle, pour la détruire, si c'était possible. »

Donc, mettre en avant ou prétendre conserver, à notre époque, la loi du *Placet*, ce n'est autre chose qu'une *folle impiété*. Nous voudrions demander à ces ministres des puissances laïques qui tiennent si obstinément à garder cette loi, dans les pays qu'ils gouvernent, quels résultats bienfaisants ils en espèrent. S'ils veulent être sincères, ils devront nous répondre : nul autre que la perte même des princes que nous servons. En effet, si les populations sont attachées à la religion catholique, elles ne sauraient voir, sans une profonde douleur, l'Église humiliée par une loi pareille, et par suite l'unique résultat que l'on en obtient c'est d'amoindrir peu à peu dans l'esprit des bons citoyens l'amour pour le Prince, tandis que d'autre part on fournit des armes aux factieux, pour déchirer la réputation du monarque, on lui enlève la gloire qu'il s'acquerrait s'il se montrait, en repoussant cet oripeau de loi, un fils fidèle et magnanime de l'Église.

Une autre considération encore jaillit spontanément de la situation actuelle des esprits. A part certains hommes qui se plaisent à marcher servilement et sans réflexion sur les traces de leurs devanciers (et cependant en face des anathèmes de l'Église, il faut de toute nécessité qu'ils les abandonnent) il en est d'autres qui ne tiennent aucun compte ni des canons ni des anathèmes de l'Église. Ils conseillent aux Princes de ne pas renoncer à ces folles prétentions, à cet abus odieux. Mais, ces honnêtes conseillers du pouvoir que sont-ils en réalité ? Des traîtres déjà du pouvoir qui les emploie et les paye; ou s'ils ne le sont pas encore, ils le seront, sans le moindre doute, à la première tentation. Rien ne serait plus aisé que d'établir cette assertion : 1° Sur des motifs intrinsèques ; 2° Sur des faits ; 3° Par l'autorité des hommes, les plus graves et les plus versés dans le maniement des affaires publiques. Si l'occasion s'en présente, nous traiterons cette question plus en détail, et nous ferons voir à la lumière des faits les plus indiscutables, le bien fondé de notre assertion. Qu'il nous suffise, en ce moment, d'écouter la parole d'un homme illustre à la fois par sa science et la sainteté de sa vie,

qui a été l'instituteur d'un prince excellent entre tous, et qui a laissé après lui d'unanimes regrets à tous ceux qui ont joui de son amitié. Voici en quels termes s'exprime le prélat Angelus Scotti, dans ses remarquables *Théorèmes de politique chrétienne*. « Un conseiller politique qui engage son souverain à violer les saints Canons et à ne pas tenir compte de celui qui les a établis, est à proprement parler, *l'homme qui tient à un ami des discours flatteurs, et hypocrites, tandis qu'il tend un filet devant ses pas* (Prov., 36, 20 et 22)... Si tel est leur caractère, quoi d'étonnant qu'il se soit découvert dans les dernières révolutions de l'Europe? Tous ces soi-disant *régalistes*, c'est-à-dire *ces canonistes par intérêt personnel*, qui faisaient semblant d'être les champions des rois, pour voiler sous ce masque leur haine contre l'Église, et leur désir de s'agrandir par l'adulation, quand le temps de l'épreuve fut arrivé, c'est-à-dire quand les rois se virent précipités à bas de leurs trônes, se trouvèrent être d'énergiques républicains, et les rois eux-mêmes se virent forcés de leur infliger des châtiments mérités. Aucun des hommes au contraire, attachés à l'Église et qui respectaient son autorité ne chancelèrent et demeurèrent toujours fidèles à leurs souverains. » (*Théorèmes de politique chrétienne*, 2e *P. Théor. IV. Coroll* 2 *et* 3.)

C'EST UNE ERREUR INTOLÉRABLE DE COMPTER AU NOMBRE DES DROITS DU POUVOIR CIVIL, LA FACULTÉ DE SOUMETTRE A L'EXÉQUATUR (laissez passer) ROYAL, COMME ON L'APPELLE, LES BULLES ET LES BREFS DES PAPES, AINSI QUE LES ACTES QUELCONQUES, CONCERNANT LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

Cette proposition si nette et si franche est rigoureusement exacte. Mais plus elle est vraie et plus on éprouve de répugnance à se voir forcé de la démontrer. Quelle est donc cette étrange disposition, ce lamentable désaccord qui existe dans l'esprit humain? Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer

chez le même homme un zèle plein de bienveillance pour la religion, en même temps qu'un mépris, un dédain audacieux pour ses prescriptions. Le même esprit se montre à la fois attaché à la justice et à l'équité, docile et profondément sincère, et d'autre part aveuglé par les opinions les plus fausses et obstiné dans des appréciations contraires à la foi et à la saine raison. Il y a trois siècles que les maîtres de la science canonique et de la science théologique n'ont pas cessé de démontrer l'assertion que nous avons mise en tête de ces pages. Quel argument peut-on produire qui n'ait été auparavant mis en lumière par eux? Quelle forme de démonstration un orateur, un écrivain peut-il adopter soit pour émouvoir, soit pour détourner le public auquel il s'adresse, qui n'ait été employée avant lui? Quels exemples d'énergie sacerdotale peut-on réclamer quand l'histoire nous en offre de si beaux, de si complets? Peut-on parler de la question qui nous occupe sans rappeler les noms des cardinaux Atthann et Belluga, ces magnanimes défenseurs des droits de l'Église? Belluga, imitant le courage du grand cardinal Osius d'autrefois, ne craignit pas de se présenter devant le roi Philippe V et de lui dire, en lui remettant son *memorandum :* Prince, il ne vous est pas permis d'enchaîner l'Église, et cette parole il l'appuyait sur des arguments sans réplique. Puis, étendant la main et secouant légèrement le siège où le roi était assis : *Il n'est pas de votre intérêt,* lui dit-il, d'affliger l'Église. Rappelant ensuite au monarque les récits non seulement de l'histoire sacrée, mais ceux encore des autres nations, il finit par arriver à l'histoire de l'Espagne elle-même. Parcourant les fastes des différentes familles royales, et des rois qui ont régné sur ce pays, il lui fit voir que c'était un acte plein de dangers et capable de faire trembler, que celui d'arracher des larmes à cette épouse qui a au ciel un époux qui n'oublie pas et qui n'est pas insouciant, un époux qui au contraire est plein d'amour et de sollicitude pour elle, qui tient en main le sort des royaumes, et qui est le juge tout puissant des vivants et des morts. Le cardinal Althann, à son tour, à l'époque où

il était vice-roi de Naples, n'hésita pas à écrire à l'empereur Charles VI, pour lui représenter, en toute liberté, qu'il était indigne d'imposer à l'Église de pareils fardeaux. Ses prédécesseurs, ajouta-t-il, qui avaient rempli la charge qu'il occupait en ce moment, avaient gémi de ces exigences, déchirés qu'ils étaient par les remords de leur conscience. Quant à lui, il ne se prêterait jamais, tant qu'il tiendrait les rênes du gouvernement, à réclamer *l'exequatur* royal dans toute l'étendue du pays confié à ses soins. Ces protestations courageuses et fidèles ébranlaient parfois les princes, mais bientôt les flatteries et les obsessions des courtisans les faisaient disparaître et réveillaient de détestables usages qui ont été, nous n'en doutons pas, au tribunal de Dieu, des charges accablantes contre ceux qui les avaient tolérés. Faudra-t-il donc, pour cela, déserter la cause de l'Église? Faudra-t-il permettre que cette Épouse de Jésus-Christ qui a droit à se voir servie par les rois de la terre, soit chargée de chaînes, que son action soit entravée, au grand détriment des âmes et de la société civile elle-même? Non certes ! Plus que jamais, il importe de le répéter et pour notre part nous le disons bien haut : *C'est une erreur intolérable de mettre au rang des droits de la royauté, la faculté de soumettre à cet exequatur royal les bulles, les brefs des Souverains Pontifes, ainsi que les actes quelconques appartenant au gouvernement de l'Eglise.*

Quel est donc en définitive ce droit *d'exequatur* royal ou de *placet* royal dont on prétend doter le pouvoir civil? Pour être sûr de ne pas nous tromper, nous citerons une description de ce droit qui ne saurait être sujette à contestation, puisque nous l'empruntons à l'un de ses défenseurs les plus acharnés. On connaît Bernard Van Espen, ce vieux Janséniste qui finit en révolté au sein du schisme. C'est lui qui en fut le principal champion. C'est lui que ses adhérents prônent comme un homme d'une vaste science. Aujourd'hui même il y a des gens crédules, des simples d'esprit qui s'inclinent devant lui, et qui citent ses écrits *avec honneur*. Chaque fois

que l'occasion se présente d'attaquer les droits du Souverain Pontife, c'est Van Espen que l'on trouve aux premiers rangs, combattant non pas à visage découvert (les usages de la secte à laquelle il appartient ne le permettent pas), mais par les artifices, par la ruse, par les détours astucieux. Ses admirateurs le louent comme un collecteur prodigieux de monuments anciens, sans savoir que Van Espen a falsifié ces témoignages de l'antiquité. Quoi de plus ? Van Espen est le plus détestable des canonistes[1]. Or, que dit-il du *placet* royal ? Laissant de côté les équivoques, la phraséologie ambigue auxquelles il a recours, voici la notion distincte du placet qu'il nous présente. Le placet, dit-il, est la *faculté que l'autorité civile accorde aux bulles et aux brefs du Pape, ainsi qu'aux autres actes de l'autorité ecclésiastique pour qu'ils sortissent leur effet, dans le pays soumis à son gouvernement.* Le droit de placet est *le droit de défense contre les tentatives de l'Eglise, qui appartient, de par la nature, à l'autorité politique. En vertu de ce droit, l'Etat déclare que les bulles et les brefs des Papes, ainsi que tout acte quelconque de l'autorité ecclésiastique, auxquels cette faculté n'aura pas été accordée sont dénués de toute force.* Certains ajoutent : *tant au for extérieur qu'au for intérieur*[2].

[1] Voici le témoignage que porte sur cet homme l'Archevêque d'Embrun dans son instruction pastorale de 1731 : « Van Espen canoniste flamand dont la memoire toute récente est en horreur dans les Pays-Bas catholiques, partisan zélé de Jansénius et de ses erreurs » : et un peu plus bas : « Ne pouvant plus trouver d'asile dans les Pays-Bas catholiques, il avait été obligé d'en chercher un dans le sein de l'hérésie, *où il est mort depuis peu de temps dans la profession publique du schisme dont il avait entrepris la défense, et de l'erreur dont il n'a jamais voulu se départir* » Il allègue encore un témoignage d'une haute portée du Cardinal de Bissy; *Instruction pastorale* du 7 juin 1722. « On reconnaît d'abord dans l'ouvrage de Van Espen, le caractère de tous les écrits des novateurs, par l'affectation sensible qu'on y voit pour rendre le pape odieux et inspirer le mepris de son autorité. » Le Cardinal parle en cet endroit du traité de Van Espen sur les censures ecclésiastiques. Mais, ce qu'il dit de ce livre, ajoute l'historien des troubles de l'Église d'Utrecht, au livre IV, § 8, n. 1,6 peut se dire également des autres œuvres du novateur. Le nom de guerre qu'il portait parmi les sectaires Jansénistes était celui de *M. Antonin.*

[2] En dehors de l'opuscule sur *la promulgation des lois ecclésiastiques*

Il est vrai que le rusé janséniste s'efforce aussitôt d'adoucir la crudité de son opinion, en faisant semblant de distinguer les bulles dogmatiques et doctrinales des bulles disciplinaires. Les populations, dit-il, que peuvent-elles avoir à craindre de la vérité, du dogme, de la foi? Mais cette distinction, au dire du cardinal de Bissy, n'est qu'un faux-fuyant. Van Espen n'a mis en avant son traité du placet que pour avoir ainsi un ouvrage avancé d'où il lui fût aisé d'attaquer la bulle doctrinale et dogmatique *Unigenitus*[1]. Une fois cette théorie admise pour les bulles disciplinaires, il devenait aise pour le sectaire qui avait étudié à fond *l'Ecthèse* et le *Type*, de l'étendre ensuite aux bulles dogmatiques également. Il nous semble, du reste, superflu de nous arrêter à cette distinction, si ce n'est pour constater, qu'une partie du moins de notre proposition est en dehors de toute discussion.

Ce qui importe surtout pour établir la vérité que nous avons pris à tâche de démontrer (qu'il s'agisse des bulles doctrinales ou des bulles disciplinaires uniquement, comme nos adversaires l'aiment mieux), c'est d'étudier avec soin ce placet, pour qu'on s'en fasse une juste idée.

Nous avons dit précédemment que le caractère spécial du placet consiste en ceci : que ni les bulles ni les brefs, ni un

Van Espen a écrit un chapitre sur le *placet* dans son ouvrage : *Jus ecclesiasticum universum*, p. 2, titre 24, chap. VI. Ce chapitre est un chef-d'œuvre d'astuce. Dès le commencement, il jette de la poudre aux yeux des naïfs en citant certains extraits de Charlas, qu'il fait passer, avec sa bonne foi ordinaire, pour un défenseur du *placet royal*, tandis qu'il en a été l'adversaire déclaré. Il rappelle la lumière du saint Esprit qui éclaire les Papes *dans les questions doctrinales*, puis il tâtonne, il s'arrête, il pousse de secrets gémissements et avec toute l'adresse d'un fourbe, il emprunte à Charlas certaines expressions, il cite des passages de Guicciardino et de Covarruvia ainsi que certains édits royaux dont nous examinerons plus tard la valeur. Il termine enfin (faisant même appel aux motifs religieux) en disant que les princes en Belgique non seulement ont le droit, mais même le *devoir* d'user du droit du placet. *Ils se sont en effet obligés sous serment dans leur inauguration à ne pas permettre qu'aucun de leurs sujets soit traité en dehors du droit de chacune des villes.* (Ibid., n. 20.) Admirable candeur ! scrupule précieux ! Hérode a fait mettre à mort saint Jean Baptiste pour ne pas manquer à son serment !

[1] Voir Pecorelli, *jur. eccles. Instit.* t. I, page 47, Neapoli, 1842.

acte quelconque concernant le gouvernement de l'Église ne sauraient avoir de force, sans l'autorisation du pouvoir civil. Il nous semble voir ici Lazare, au moment où il sort du tombeau les pieds et les mains liés, attendant que quelqu'un vienne le délivrer de ses entraves. Nous nous sommes donné la peine de parcourir l'histoire ancienne, pour voir si quelque chose de pareil a été établi aux âges précédents. Nous avons rencontré le pouvoir violent des tribuns du peuple à l'aide duquel le peuple romain liait de telle sorte le sénat, qu'il suffisait d'un simple *veto* prononcé par un tribun du peuple pour enlever sa force obligatoire à un sénatus-consulte quelconque. Mais qu'on veuille bien remarquer l'énorme différence qui existe entre les deux cas. D'un côté, au point de vue du sujet, nous avons le sénat, et de l'autre l'Église de Jésus-Christ. Ensuite, au point de vue du fait lui-même, jamais la plèbe de Rome n'en est arrivée à ce degré d'impudence, d'interdire au sénat de parler, sans le bon plaisir des tribuns. Que le sénat, disait-elle au contraire, délibère, qu'il ordonne, il sera obéi ; mais s'il lui arrive de décréter une chose fâcheuse pour les intérêts du peuple, que les tribuns aient le droit d'interposer leur veto. Le *placet*, au contraire, impose un frein à l'Église, il lui défend de parler, sans s'être présentée, au préalable, devant un président, un syndic, de quelque nom qu'on veuille l'affubler, pour demander la faculté de parler. L'Église, dans ce système, devient un instrument de musique artistement travaillé, propre à jouer des airs avec une rare perfection, mais qui demeure muet et inutile, tant que la main d'un musicien ne l'a pas touché et n'en a pas tiré les accords voulus.

Nous avons vu encore que la raison d'être, et pour ainsi dire la base du placet, c'est d'être *un droit naturel contre les entreprises de l'Eglise.* Aussi, ses champions disent-ils que le droit du *placet* n'est qu'une conséquence d'un autre droit, qu'ils appellent le droit *de sauvegarde.* De sauvegarde contre l'Église ! Urbanité exquise en vérité! Ne dirait-on pas qu'il s'agit d'un animal malfaisant? Mais, pour se faire une idée

plus exacte encore du caractère du placet, il importe de se mettre devant les yeux le tableau d'une mère vivant au foyer domestique au milieu de ses enfants. L'Église, en effet, est une mère. Voici en face d'elle ses fils dont les esprits et les oreilles ont bu cette théorie glaciale du placet. Ils en sont constamment préoccupés. De là des ombres, des défiances perpétuelles. Ils soupçonnent sans cesse et suivent avec frayeur et inquiétude tous les pas de leur mère. S'ils sont assis à la table du festin et que la main maternelle leur présente une coupe : — Prenons garde, se disent-ils, que du poison n'y soit mêlé. — La mère invite ses fils à l'écouter. — Attention, pesons bien ses paroles ; peut-être qu'il y a un piège caché. — Elle veut serrer ses enfants contre son cœur. — Ne cache-t-elle pas un poignard. — Si aux frontières d'un État, aux portes d'une ville, il se présente un homme d'un abord distingué et loyal, on lui épargne les désagréments d'une perquisition. Si un autre au contraire est d'un abord suspect ou déjà mal noté d'avance, on le presse de questions, on examine ses papiers, on sonde ses vêtements et finalement on le livre aux mains de la police. Tout cela est exigé par la sécurité publique. C'est ainsi que la théorie du *placet* traite l'Église notre Mère. Comme si elle donnait constamment lieu à ses soupçons, comme si elle complotait sans cesse la perte de ses enfants, il faut qu'elle comparaisse devant le magistrat, pour que la sécurité de l'État soit sauve chaque fois qu'il lui arrive de parler, de prendre une mesure pour le gouvernement de son troupeau.

— Mais, nous dit-on, en beaucoup d'endroits les magistrats apportent une grande modestie, beaucoup d'urbanité dans l'exécution de la loi du placet. Peut-être en est-il parmi nos lecteurs qui auront vu conduire en prison un homme d'une famille respectable ? Les choses se passent avec délicatesse. Mais, au fond, l'inculpé n'en est pas moins emprisonné et mis au secret. Il faut donc examiner la question telle qu'elle est en elle-même, et d'après les principes de nos adversaires, sans faire attention au fard dont ils se couvrent.

Que la manière dont la loi du placet est exécutée dans telle circonstance ait une certaine apparence respectueuse, nous ne le contestons pas. Mais, cela change-t-il la nature de la chose elle-même? Tout dépend du caractère des hommes qui *règnent ou qui administrent les affaires publiques*. L'histoire nous apprend que parmi les descendants de Constantin, il y a des Constance.

Mais, disent nos adversaires, ce droit est, *de par la nature de celle-ci, inhérent à l'autorité politique*. Si quelqu'un s'imagine donc que ce droit de *placet* repose sur une concession gracieuse (nous laissons pour le moment de côté la question de savoir si de pareilles concessions existent, et dans quelles limites elles pourraient être faites), il serait loin de l'idée que nos adversaires se font du *placet*. Celui-ci, d'après eux, ne repose nullement sur une concession mobile, il est au nombre des droits naturels du pouvoir de l'État.

Mais, s'il en est ainsi, il doit donc être de la plus haute antiquité, ou plutôt se confondre avec l'origine du pouvoir civil lui-même, tout comme les rayons du soleil se confondent avec le soleil. Malheureusement, l'histoire dit tout le contraire. L'Église avait vécu quatorze siècles avant son apparition et encore ce prétendu droit est-il sorti d'une étrange association d'idées.

Il sera utile de rapporter ici les propres paroles du Pape Martin V, dans sa bulle, *Quod antidota :* « A l'origine du funeste schisme qui a été de si longue durée, pour éviter les scandales qui naissaient dans certains pays, à cause de l'exécution des lettres Pontificales que les Papes adressaient aux fidèles de leurs obédiences respectives, Urbain VI, ainsi nommé dans son obédience, accorda à certains prélats que les lettres apostoliques ne pourraient être mises à exécution, si elles n'avaient été, au préalable, montrées et approuvées par ces prélats eux-mêmes, ou par les officiaux qu'ils auront délégués à cet effet. Il est arrivé, par suite de cette concession, que soit les prélats eux-mêmes, soit leurs délégués, en ont fait une coutume qu'ils observent et font observer sous

prétexte de constitutions provinciales ou synodales. Ils ordonnent, en conséquence, que nul ne se hasarde d'exécuter les lettres apostoliques à moins qu'eux-mêmes ne les aient autorisées par un écrit qu'ils appellent *vidimus* ou *placet*, etc. »

Nous avons, dans ce passage, non seulement le fond de la théorie, mais le mot lui-même du droit dont nous parlons. Seulement ce droit a été non pas *royal*, mais ecclésiastique. Or, comme il arrive d'ordinaire, une chose a entraîné l'autre, ce qui prouve combien nous avions raison de dire que le *placet* doit son origine à une certaine association d'idées.

Avant Urbain VI, il n'y a aucun exemple du *placet royal*. Aux époques précédentes, il n'est jamais venu à l'esprit d'aucun prince que le *placet* fût (selon l'invention de Bernard Van Espen, et des faussaires de son espèce) un de ses droits naturels et inhérents à sa dignité[1]. Après l'apparition du plat cet ecclésiastique les têtes des soi-disant politiques entrèrent en ébullition. Elles inventèrent une espèce de droit à l'instar de celui accordé à l'autorité ecclésiastique qu'ils décorèrent du titre de *placet*. Mais, les premiers essais en cette matière furent timides et pour ainsi dire forcés. On aurait dit que leurs auteurs voyaient parfaitement qu'ils ne revendiquaient pas un droit qui leur était propre, mais empiétaient sur les droits d'autrui. C'est pour ce motif que tous les exemples les plus anciens que l'on cite d'ordinaire en faveur du *placet royal* datent de l'époque du grand schisme, époque ténébreuse et favorable entre toutes aux rapines ; et de plus ces exemples sont de telle nature qu'ils ne reproduisent en aucune façon la physionomie du *placet* telle que la décrivent nos adversaires.

En effet : le plus ancien exemple du *Placet royal*, c'est la France qui nous l'offre en 1381, lorsque le duc d'Anjou,

[1] Non seulement depuis l'origine de l'Église, c'est-à-dire pendant quatorze siècles il n'y pas de traces de ce droit, mais même depuis l'origine du monde, jamais il n'est venu à l'esprit d'aucun prince que *ce droit fût inhérent à sa dignité*. Chez les Romains, on voit même le contraire, puisque l'*Augurat* peut être considéré avec raison comme le boulevard des Patriciens contre les lois populaires.

régent du royaume, fit réprimander le recteur de l'Académie de Paris, pour avoir fait lire en pleine assemblée les lettres par lesquelles Urbain VI rappelait ce duc à l'obéissance. Il est à remarquer toutefois qu'Urbain VI n'était pas considéré en France comme Pape légitime, mais comme antipape, ce qui est l'équivalent de l'Antechrist. Donc ça été de la part du régent plutôt un acte de piété filiale; en vue de défendre les droits de l'Église, que d'interdire l'entrée du royaume à ces lettres [1]. L'acte porté par le roi Martin de Sicile est tout à fait pareil au précédent. En 1405, sur le point de partir pour l'Aragon, il défendit aux siens de ne point permettre la publication d'une bulle ou d'une lettre pontificale quelconque, sans que la reine ne l'eût lue et approuvée. Les Siciliens considéraient Boniface IX comme le pape légitime. Martin, au contraire, en sa qualité d'Aragonais le tenait pour un antipape. Les ordres de Martin n'atteignaient donc pas les bulles du pontife véritable, mais celles d'un homme qu'il considérait comme un intrus.

La France nous offre en 1399, un autre exemple, où ce n'est pas l'autorité civile, mais le clergé qui joue un rôle. C'est à tort qu'on allègue ce qui s'est passé en Angleterre l'an 1391. Le fait n'a rien de commun avec le *Placet royal*, et de plus la mesure édictée a été sans force aucune, puisque Boniface IX a porté immédiatement contre elle sa constitution *Ab eo*. Finalement la mesure décrétée, vers la même époque en Portugal avait pour but non pas de juger les bulles pontificales, mais de repousser les fausses bulles. Dans ces temps de troubles, en effet, on répandait de nombreuses lettres, soi disant pontificales au grand détriment de la paix publique, et des populations elles-mêmes.

En présence de ces données, si quelqu'un avait envie de découvrir un premier exemple certain du *Placet royal*, il

[1] Comme dans ce dissentiment au sujet du pontife légitime, tous ne partageaient pas la manière de voir du régent, Jean Juvénal des Ursins, archevêque de Reims et à peu près son contemporain, accuse, dans son histoire, le duc d'Anjou d'avoir agi dans cette circonstance avec violence et contrairement au droit.

devrait aller jusqu'au siècle suivant. Ce fut alors, en effet, que le roi Jean II de Portugal voulant faire revivre les détestables coutumes qui s'étaient établies à l'époque du schisme, décida, au témoignage du chroniqueur Garcia de Rasende, ch. LXVI, que les lettres apostoliques ne pourraient être publiées, sans avoir été, au préalable, visées par la chancellerie. Sévèrement réprimandé à ce sujet d'abord par Sixte II, ensuite par Innocent VIII, dans son bref *Olim* du 3 fév. 1486, le roi Jean, en sa qualité de prince catholique, ajoute le même chroniqueur, obéit aux ordres du Pape, à la grande joie du S. Père et des Cardinaux, et, dans la suite, il n'y eut plus aucune innovation.

Au siècle suivant, c'est-à-dire en 1561, le duc d'Alcala imposa audacieusement le *Placet royal* à Naples. Excommunié pour ce motif, par le Pape S. Pie V, il se soumit humblement, comme il convient à un catholique. Il faut avouer néanmoins que cette plante vénéneuse du *Placet royal* avait jeté à Naples de si profondes racines qu'arrachée en certaines occasions, elle a fréquemment repoussé, de telle sorte que ce pays n'a jamais été pour ainsi dire complètement délivré de ce fléau.

Sortant de Naples, et passant un siècle entier, nous rencontrons en France un exemple pareil. D'Héricourt lui-même, en dépit de son régalisme acharné, n'a pas réussi à y découvrir un fait plus ancien que cet édit proposé le 6 mai 1665 [1]. Après la France vient la Savoie avec un édit du 6 juin 1719 que Clément XI condamna la même année, par sa bulle *Apostolatus*.

[1] Est-ce donc que d'Héricourt aurait ignoré le décret porté par le parlement le 14 décembre 1639 ? Nullement. Mais ce décret portant uniquement que les bulles et brefs pontificaux seraient exhibés aux Evêques, d'Héricourt a compris que : 1° ce décret avouait tacitement que le pouvoir laïque n'a aucun droit sur les choses qui concernent le gouvernement de l'Eglise ; 2° qu'il témoigne de l'agitation d'esprit où se trouvaient les ministres du roi, quand ils portaient la main sur les bulles du Pape. Mais ce que d'Héricourt n'a sans contredit pas connu c'est l'édit cité par l'abbé Lequeux de plaisante mémoire Il s'agit, en effet, d'un édit promulgué par Louis XI, en 1484, c'est-à-dire une année entière après sa mort !

L'Allemagne la suit de près. Jung remarque, à ce sujet, dans son opuscule : *Objecta sacræ potestatis exercitatio :* 1° qu'il n'y a pas de trace en Allemagne du *Placet*, avant le dix-septième siècle : 2° que même au dix-septième siècle, si l'on étudie avec soin les monuments, on rencontre à peine une ombre de cette invention ; 3° que pour trouver des documents clairs et indubitables, il faut aller jusqu'à l'époque funeste et honteuse de Joseph II.

Nous passons à dessein sur les niaiseries des Régalistes de toute nation, qui, sans doute, pour mieux outrager l'Église, ont déterré une foule de lois et de témoignages d'écrivains qui n'ont aucun rapport avec le *Placet royal* [1]. C'est

[1] Telle est entre autres la loi de Ferdinand Ier, vice-roi de Naples, du 24 avril 1473, où il n'est fait aucune mention du siège apostolique qui, sans contredit ne pouvait être compris dans des formules générales. Il le pouvait d'autant moins que Ferdinand tenait son royaume du Pape Pie II et qu'il s'était engagé non seulement à ne pas s'opposer à ce que toutes les lettres pontificales fussent librement promulguées, mais même à punir ceux qui auraient l'audace de les entraver. — Tel est encore le privilège concédé par Alexandre VI en l'année 1493 à Ferdinand et Isabelle, sur leur demande : De vérifier les bulles accordant des indulgences. Le motif était que des imposteurs, dans des vues de lucre, faisaient circuler en Espagne des bulles de cette nature fabriquées par eux. Par là même que cette faculté était accordée par le Pape, à titre de privilège et de faveur, loin de confirmer *le droit arbitraire du placet, comme inhérent* à l'autorité politique, elle le renverse au contraire. — Telles sont encore les concessions faites au duc de Savoie par Nicolas V et confirmées par d'autres Papes. Il faut rapporter à ces concessions l'édit du duc Emmanuel Philibert porté le 1er octobre 1555, ainsi que les témoignages des Préfets du Trésor et Da Ponte dont nos adversaires font grand état. Du reste, les régalistes subalpins se couvrent de ridicule quand ils vont chercher dans de pareils documents, de quoi étayer leur droit fragile du placet. Si la base de ce droit repose sur une concession, c'est donc *qu'il n'est pas inhérent à l'autorité royale.* De plus, dans ces concessions il n'y a rien qui concerne *le Placet.* — De ce nombre sont encore certains mandats des princes par rapport aux bulles bénéficiaires qui ne peuvent, en aucune manière, être favorables à nos adversaires. Ces décisions des princes, en effet, étaient édictées en temps de guerre, pour qu'aucun partisan de la faction ennemie ne fût élu pour gouverner un diocese. Du reste, qu'il nous soit permis de demander aux régalistes avocats pour la plupart : A-t-on jamais entendu un voleur ou un criminel quelconque dire à ses juges : *Renvoyez-moi absous parce que ma famille et moi, nous sommes depuis longtemps dans l'habitude de faire ce qu'on nous reproche ?* C'est en effet à cela que va aboutir tout le raisonnement des règalistes. L'*Eglise*, disent-ils, *a été opprimée jadis ; laissez-nous l'opprimer à jamais.*

des affaires de l'Espagne et de la Belgique que nous voulons surtout nous occuper. Van Espen nous appelle par là, puisque c'est l'histoire de ces deux pays qui lui fournit ses arguments. Pour ce qui est de l'Espagne, il cite lui-même le chapitre XXXV des *Questions pratiques* de Covarruvias. Or, il sera manifeste pour quiconque se donnera la peine de parcourir ce chapitre, que : 1° L'auteur en question n'y fait aucune mention des lois qui enlèveraient leur force et leur autorité aux bulles pontificales, à moins que celles-ci n'aient été approuvées par un magistrat *ad hoc*; 2° il y est parlé uniquement d'une bulle qui porterait une grave atteinte au droit de la royauté ; 3° dans ce cas là, en effet, la bulle était séquestrée, relevée pour l'ordinaire (mais uniquement cela), jusqu'à ce que le Pape eût donné sa réponse. D'après ces principes, Covarruvias, en dépit de son régalisme outré, conclut sa théorie en ces termes : *Tout cela néanmoins doit être lu avec précaution de peur qu'on ne prenne une mesure téméraire à l'encontre de l'institution pontificale du droit divin.* Il est vrai de dire toutefois qu'un décret introduisant le *Placet royal* a été porté en Espagne, mais après la mort de Van Espen, à l'epoque où le roi Philippe V excita cette courte tempête à laquelle tint tête le cardinal Belluga dont nous avons parlé au commencement de cet écrit.

Passons à la Belgique. Van Espen allègue certains édits, et cite avec audace le nom de Guicciardini qui, dit-il, est né à Florence, de race noble. Mais au grand malheur de Van Espen, Van den Zype né, non pas à Florence, mais en Belgique, et pendant plusieurs années vicaire général de l'évêque d'Anvers a étudié avec soin tous ces décrets. Or, il prouve clairement dans son analyse du droit pontifical qu'aucun de ces édits ne renferme la loi du *Placet*. Voilà la bonne foi de Van Espen, et la confiance qu'il faut avoir dans les sources qu'il cite !

Voici donc en quelques mots le résumé de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, Le but unique de ce droit frauduleux et mensonger attribué à l'autorité politique, c'est de

réduire l'Église à la condition d'une machine sans vie, et cela afin de faire entrer dans l'esprit des fidèles, le soupçon que l'Église est hostile aux intérêts de l'État. Nous avons vu également que ce droit monstrueux qui, dit-on, est de l'essence du pouvoir politique, a été inconnu pendant les quatorze premiers siècles depuis l'origine de l'Église. Quand enfin, il est apparu pour affliger l'Église, il a rampé dans l'ombre, et il s'est fait jour à grand'peine. On ne peut en citer qu'un petit nombre d'exemples que les autres nations ont refusé pendant très longtemps d'imiter. Finalement ceux qui ont mis ce droit en avant l'ont souvent désapprouvé eux-mêmes et l'Église l'a constamment repoussé avec indignation. Or que veut dire tout cela ? si ce n'est que nous sommes en face d'une usurpation de droit manifeste. Que ceux-là même qui s'en rendaient coupables étaient bourrelés par les remords de leur conscience. Tel est le caractère de ce *Placet*, qu'on se plaît avec autant de folie que d'injustice à ranger au nombre des droits du Pouvoir civil.

Mais, nous le demandons avec confiance à tous ceux qui ont conservé ne fût-ce qu'un atome de sens chrétien, n'est-il pas répugnant d'avoir à démontrer une vérité comme celle que nous établissons ici ? Que voyons-nous, en effet ? L'épouse de Jésus-Christ amenée, chargée de chaînes, au tribunal de ses fils, et ceux-ci investis du droit de lui imposer silence ou de l'autoriser à parler. Comment hésiter à décider si une pareille situation est tolérable ? Si l'on se demandait si les parents que la nature nous a donnés peuvent être traités de la sorte, Tacite lui-même nous répondrait au IVe livre de ses Annales que des fils pareils mériteraient le châtiment des parricides. Or, n'est-il pas évident que la situation faite à l'Église par les prétentions du pouvoir civil en cette matière est *intolérable?*

Elle est *intolérable*, disons-nous, parce que l'Église depuis son origine jusqu'à l'heure actuelle l'a déclarée intolérable. Elle l'a déclaré *implicitement* avant l'existence du *Placet;*

explicitement après son apparition. Qui ne sait que l'Église a toujours professé comme un point de doctrine, son droit à une liberté complète, non seulement dans les questions qui concernent la foi, mais dans celles qui concernent la morale? Qu'il nous suffise de rappeler cette provocation que S. Athanase adressait aux Ariens : « Il s'est réuni jusqu'à cette heure bien des synodes ; l'Église a publié bien des décrets, mais jamais les Pères n'ont engagé l'empereur à agir de la sorte, jamais l'empereur n'a examiné avec curiosité les affaires de l'Église (περιειργάσατο, un mot qui s'applique fort bien au placet) ; c'est un spectacle nouveau qui est une invention de l'hérésie arienne. » *(Hist. Arian. ad Mon.)*. Dira-t-on que ces synodes et ces décrets avaient tous été dogmatiques?

Lucifer de Cagliari est plus explicite encore. Interpellant l'empereur Constance : « Prouvez, lui-dit-il, que vous avez été établi notre juge, prouvez que vous avez été fait empereur, pour nous contraindre par vos armes à accomplir la volonté du diable votre ami. Puisqu'il vous est impossible de prouver cela, puisqu'il vous est enjoint, non seulement de ne pas vous mettre au-dessus des évêques, mais même d'obéir à ce qu'ils ont statué, de telle sorte que si vous tentez de renverser leurs décrets, et que vous soyez surpris dans votre orgueil, vous êtes condamné à périr. Comment donc pourriez-vous dire que vous êtes autorisé à juger des évêques, alors que, si vous ne leur obéissez pas, vous êtes, de par Dieu, frappé de la peine de mort? Mais, puisqu'il en est ainsi, vous qui êtes un profane vis-à-vis des familiers de Dieu, pourquoi prenez-vous cette autorité sur un prêtre de Dieu? » Théodore Studite (Théoctoriste. *Vie de S. Nicolas* ch. v, dans les Bollandistes du 3 avril). « Ne bouleversez pas, ô Empereur, l'ordre ecclésiastique. L'Apôtre dit en effet : Dieu a placé dans son Église des Apôtres, des Prophètes, des Évangelistes, des Pasteurs et des Docteurs, pour perfectionner les saints ; il n'a pas ajouté des Rois. L'État politique, et l'armée vous sont confiés, ô Empereur, prenez-en soin ; laissez l'Église

aux Pasteurs, à ceux qui la régissent d'après l'Apôtre. »

Si ce droit fantaisiste du Placet était admis, la constitution de l'Église en serait toute bouleversée. Le Pontife Romain deviendrait semblable au Daïri du Japon. Le titre du souverain pouvoir lui resterait, mais le pouvoir lui-même serait transféré aux princes. *Nous* (dirait le Pape). *nous à qui le Christ a dit : Tout ce que vous aurez lié sur la terre...* Quoi ! réplique un pouvoir régaliste quelconque, *tout*, dites-vous ? Mais, le Placet vous soustraira beaucoup de choses, votre autorité en ces matières sera sans force aucune. — *Tout ce vous aurez lié sur la terre.* — Mais le mot *lier* indique que vos décisions ont force de loi. Cependant c'est mon *Placet* qui lui octroie cette force. Ce n'est donc pas à vous, mais à moi qu'il appartient de lier. Que si vous croyez le contraire, faites l'expérience; je vous refuserai mon *Placet*; et vous vous serez vous-même lié, malgré vous. — Ce n'est pas tout : *Sera lié dans le ciel !* dites-vous. Quoi ! votre décision est immédiatement ratifiée là haut. Mais mon *Placet* s'interpose entre les deux. — En faut-il davantage pour démontrer que Théodore Studite avait raison d'appeler l'intervention de l'État en cette matière un renversement de la constitution de l'Église !

Nous nous sommes contenté de citer quelques témoignages particulièrement remarquables, parce qu'ils vont au fond des choses, et qu'ils ne laissent aucune prise aux arguties. Si cependant l'on tenait à connaître plus amplement la doctrine de l'Église en cette matière, il nous serait aisé de satisfaire ce désir d'ailleurs légitime. Nos adversaires nous accorderont aisément, croyons-nous, que *pendant les trois premiers siècles*, l'Église a obéi aux injonctions de ses chefs, sans attendre les *placet* de Néron. Et encore cette époque nous offre certains témoignages notables. Telle est, par exemple, la XVe lettre de S. Cyprien où il est parlé d'un décret synodal dérogeant à une loi civile, en cause de Paul Samosate. Ajoutez-y l'interpellation de S. Athanase aux Ariens que nous avons citée plus haut, et qui rentre dans

cette période [1]. *La période suivante* qui va jusqu'au Pape S. Nicolas I, c'est-à-dire jusque vers le milieu du neuvième siècle est féconde en témoignages éclatants. Nous en avons cité plusieurs, mais nous pourrions en ajouter une foule d'autres qui tous reproduisent la même pensée. 1° Ceux des *Saints Pères* parmi lesquels se distinguent : Osius, S. Hilaire, le Concile d'Alexandrie tout entier (339), S. Grégoire de Nazianze, S. Ambroise, etc. [2]. 2° Ceux des princes

[1] Mais encore, pour ne pas sortir de ces premiers temps du christianisme, il nous sera bien permis de serrer nos adversaires de près et de leur demander : Néron et Dioclétien jouissaient-ils oui ou non du droit de *Placet*. S'ils disent oui, ils tombent dans l'absurde. S'ils disent non, nous sommes en droit de conclure : Donc les pouvoirs civils récents n'en jouissent pas non plus. Si en effet, ce droit est essentiel à l'autorité royale, il ne peut être reconnu aux princes actuels et refusé à Dioclétien. Bien plus, il appartiendrait à plus forte raison à Dioclétien, puisque cet empereur était en dehors de l'Église, et que les princes actuels sont, par la grâce du baptême, les fils et les sujets de l'Église. Donc il faut ou bien admettre l'absurde ou avouer que le *placet* n'est pas un droit royal.

[2] *Osius* dans saint Athanase, Epître ad mon. ; *saint Hilaire* épître à Constance ; *concile d'Alexandrie*, épître Synod. ; *saint Grégoire de Nazianze*, 17e Disc. ; *saint Jean Chrysostome* sur la deuxième épître aux Corinth. ; *saint Ambroise* contre Auxence et épître à sa sœur ; *saint Isidore de Peluse*, liv. III. épître 249 ; *Synésius* épître 53, saint Félix III à l'empereur Zénon ; *saint Gélase* épître à l'empereur Anastase ; saint Symmaque au même ; *saint Fulgence Ferrand*, exhortations aux Reines num. 16, 17 : *Facundus Hermianus*, lib. XII chap. III, IV, *saint Grégoire le Grand*, sur le 5e des Ps. pénitentiaux ; V. Tota die exprobrabant. etc. ; et épître, ad mauritium imperat ; *saint Grégoire II*, à l'empereur Léon ; saint Jean Damascène, 1 et 2 Disc. sur les saintes images ; *Emilien*, épître Cyzi dans Baronius, a. 814, num. 12 et d'autres.

De plus, cette doctrine par rapport à la liberté complète du pouvoir ecclésiastique en tout ce qui concerne le gouvernement de l'Église que les Pères ont affirmé d'une voix unanime, ils l'établissent et la mettent en lumière à l'aide de la triple considération dogmatique que voici : 1° Les biens temporels, disent-ils, qui sont le but de la société civile, doivent être subordonnés aux biens spirituels qui sont le but de l'Église. C'est là une *doctrine perpétuelle, constante et fondamentale de l'Eglise elle-même*. 2° Le pouvoir civil est vis-à-vis du pouvoir ecclésiastique dans la même situation que le corps vis-à-vis de l'âme chez l'homme. C'est ce que disent : *Saint Grégoire de Nazianze ; saint Jean Chrysostome ; saint Isidore de Péluse*. etc., et aux siècles suivants : *Saint Yves de Chartres*, épître 51 au roi Henri d'Angleterre ; *Hugues de Saint-Victor*, livre II des sacrements, p. 2, chap. IV voir les théologiens de Constance ; *Alexandre de Halès*, 3 p. q. 40 membre 2 ; *saint Bonaventure*, liv. de la hiérarchie ecclés. page 2 ; saint Thomas 2. 2 q. 60m. 6 ad 3 ; Les théologiens du concile de Constance dans la condamnation étendue des

eux-mêmes. On connait celui de Constantin cité par S. Optat, celui de Valentinien cité par Sozomène, celui d'Honorius dans sa lettre à Arcadius au sujet de S. Jean Chrysostome, celui de Théodose le Jeune, de Valentinien III, de Charlemagne[1] Nous arrivons ainsi *à l'époque de Nicolas Ier* que nous pouvons prolonger jusqu'à celle du grand schisme. Ici nos adversaires se déclarent impuissants. C'est, disent-ils, l'époque du règne des dogmes Isidoriens. Il serait donc superflu d'entasser les témoignages de cette période. Il y a cependant une remarque à faire, c'est que les premières rebellions des laïques qui se produisirent vers la fin de cette époque contre le pouvoir et la liberté de l'Église, répandent une lumière nouvelle sur ce tableau que nous n'avons fait qu'ébaucher. En effet, les noms d'Arnoud de Brescia, de Marsile de Padoue et de Jean Wicleff nous disent suffisamment que la doctrine du Placet a été condamnée *implicitement* par l'enseignement de l'Église avant qu'elle ne sortît des ténèbres de l'hérésie.

Mais, il y a plus : cette même doctrine a été repoussée

45 articles de Jean Wicleff, et en général tous *les docteurs*, comme le disent tous ces théologiens (Lessius en cite quelques uns dans sa *Défense*, 2 p. sect. 1, preuve III, num. 78, 79). 3° La volonté du créateur qui dirige tous les êtres vers la fin suprême à laquelle tend l'Église elle-même, a établi le pouvoir civil, dans le but de servir l'Église, et d'être à sa disposition comme un moyen pour atteindre sa fin. *Saint Célestin*. I épître à Théodose ; *saint Léon le Grand*, épître à l'empereur Léon ; *saint Grégoire le Grand*, livre I, épître 65 à l'empereur Maurice ; *saint Isidore*, livre III des sentences, chap LIII. Cette doctrine, du reste, est comme la base de toute la philosophie chrétienne.

[1] *Constantin*, *Valentinien*, *Honorius* aux endroits cités. *Valentinien* III nov. sur l'ordin. des évêques dans le code de Théodose, *Théodose le Jeune* au concile d'Ephèse ; *Théodoric*, au 4e syn. rom. sous le pape Symmaque : *Justinien*, nov 83, chap I : *Charlemagne* ; can. *In memoriam*, dist. 19 ; *Basile le Macédonien* dans la dernière action du IVe concile de Constantinople a. 809, et d'autres. Le roi de France Louis VII montrait bien qu'il avait gardé le dépôt de cette doctrine, lorsqu'après avoir témoigné de son indignation pour les crimes de l'empereur Frédéric, il disait : « L'Empereur susdit ignore-t-il que notre Seigneur Jésus-Christ quand il était sur la terre a confié ses brebis à paître au bienheureux Pierre, et par lui à tous ses successeurs ? N'a-t-il pas entendu qu'il a été dit dans l'Evangile, par ce même fils de Dieu au prince des apôtres : *Simon m'aimes-tu ? Pais mes brebis ?* Les rois des Francs ou certains prélats sont-ils ici exceptés ? » *Baron*, a. 1162, num. 10.

explicitement avant qu'elle ne fît son apparition à la faveur des prétentions schismatiques de la courtisanerie. Au IVe concile de Constantinople, 1re action (an. 869) le préfet impérial démanda au nom même des Évêques aux légats du S. Siège de produire les lettres qui les accréditaient et faisaient foi de leurs pouvoirs. Les légats indignés répondirent: « *Nous ne sachions pas que, dans un Concile général, il soit jamais arrivé que les vicaires du Vieillard de Rome, aient été examinés pour savoir s'ils ont cette qualité. Le préfet lui répondit : Ce n'est pas pour faire déshonneur au trône apostolique que nous disons cela, mais parce que vos prédécesseurs qui sont venus ici comme envoyés, à savoir Rodoald et Zacharie nous ont trompés, agissant autrement qu'il n'était dit dans leurs lettres de créance.* Ainsi donc voilà la doctrine du placet désapprouvée avant son apparition, même dans une ville où l'autorité apostolique était constamment attaquée.

Mais, quand elle osa se montrer au grand jour, quelle a été l'attitude et la pensée de l'Église? Nous allons le dire en peu de mots. Il existe neuf Constitutions édictées par les Souverains Pontifes pour condamner le Placet [1], et encore, au nombre de celles-là, nous ne comptons pas l'anathème prononcé par S. Pie V contre le Duc d'Alcala.

Les Congrégations qui se sont réunies par ordre de Gré-

[1] *Boniface VIII*, an. 1303 ; *Martin V*, quod antidota, art. 1418 ; *Innocent VIII*, *Olim*, 1486. *Le même*, Officii nostri, 1491. — *Léon XI*, In supremo 1518. — *Clement V*. Romanus pontifex, 1533. — *Innocent VI*, Deut, 168 . — *Clément VI*, Ad apostolatus, 1719. -- *Benoît XIV*, Pastoralis, 1742. Il ne sera pas inutile, croyons-nous, de citer ici un passage du pape Léon X : « Pour notre part, jugeant que cette pétition de soumettre les constitutions pontificales au placet est *dénuée de raisons* (puisque les actes du pontife romain ne doivent pas être examinés par ses inférieurs et ses sujets), que de plus il est *indécent et absurde*, même *téméraire*, que quelqu'un en quelque occasion que ce soit *ait la présomption de vouloir examiner* les lettres apostoliques sans une commission spéciale du pontife romain. En conséquence, nous avons *rejeté*, comme elle devaient l'être, la pétition et les suppliques elles-mêmes, et *nous les avons fait lacérer sous nos yeux.* » En suite de quoi, le Pape prononce *la peine de l'excommunication* contre quiconque oserait commettre un pareil attentat, « *alors même qu'il serait revêtu de la dignité impériale, royale, ducale, ou de toute autre.* »

goire XIII, et leurs réponses, le décret de la Congrégation *de Propaganda fide*, du 2 octobre 1673, décret approuvé par Clément X le 4 octobre de la même année; deux décrets de la Congrégation du S. Office, l'un du 27 février et l'autre du 4 septembre 1737 approuvés par Clément XII; les plaintes de Pie VII contre les articles organiques de la République française, la Constitution *Apostolicæ* de Pie IX du 22 août 1851. Mais, parmi ces neuf Constitutions nous en avons compté une, que nous signalons à dessein à cause de son auteur le Pape Benoît XIV, à cause de sa date le 30 mars 1742, à cause de la teneur de ses clauses sur lesquelles nous appelons l'attention de ceux qui vantent sans cesse les concessions de ce Pape. Du reste, nous avons pris à tâche de prouver que c'est une erreur intolérable d'admettre le droit de *placet* non pas à titre de concession gracieuse, mais à celui d'un droit inhérent au suprême pouvoir civil. Nous laissons, par conséquent, de côté pour le moment ceux qui font état de certaines concessions. Nous passons également sous silence, pour le même motif, ceux qui sont d'avis que le placet est un usage établi par nous ne savons quelle tolérance. La tolérance dont on parle a contre elle non seulement le *fait*, mais encore *le droit*, puisque des centaines de décrétales déclarent qu'aucune présomption quelque minime qu'elle puisse être ne saurait résulter de là. Mais, nous le répetons, nous passons ces points sous silence pour le moment. Ce que nous ne voulons cependant pas laisser dans l'ombre, c'est que la Bulle *In Cœna Domini* qui a été lue tous les ans, depuis la première apparition du *Placet*, a multiplié autant de fois la condamnation de celui-ci.

Arrêtons nous un instant ici. En présence de cet amas de condamnations et de décisions prononcées par l'Église, nous le demandons à nos adversaires : Vous dites que le *placet* est un droit certain, issu de la loi de justice elle-même, essentiel par conséquent au pouvoir politique. L'Église, au contraire, par une série non interrompue de jugements qui n'a peut-être pas sa pareille dans l'histoire, depuis son origine

jusqu'à Pie IX condamne le *Placet*, et définit en propres termes (comme le font Léon X, Clément VII, Clément XI, et Benoit XIV) qu'il est *contraire à toute justice, indécent, absurde, téméraire, scandaleux, une perversité intolérable, digne des châtiments éternels*, et le frappe pour cet effet, du *châtiment le plus sévère* qu'elle puisse infliger, c'est-à-dire de l'anathème. Il n'y a pas moyen d'échapper ici : Déposez enfin votre masque de catholiques (disons-nous avec le concile de Constance treizième session, que les régalistes aiment tant à citer) déposez votre masque de catholiques qui ne vous va pas; n'hésitez pas à accuser l'Église d'erreur quand elle traite avec la sévérité que nous avons vue ce droit prétendu du Placet que vous dites être honnête, juste, essentiel au pouvoir civil, ou bien avouez que vous êtes coupables d'une erreur absolument intolérable.

Nous avons vu précédemment, qu'au témoignage de Théodore Studite le Placet bouleverse la Constitution de l'Église. Aussi, le Pape S. Pie V, pendant que se débattait l'affaire du Duc d'Alcala, sollicité avec instance d'autoriser l'usage du Placet, répondit : qu'il ne le pouvait pas, sans abdiquer sa Primauté. Mais, supposons un instant que J.-C. ait donné à son Église une Constitution toute différente; qu'il ait soumis les lois et les décrets de son vicaire aux *Placet* des rois, que serait devenu le gouvernement de son Église? La chose est aisée à comprendre. Une décision plaît à un tel, déplaît à tel autre. Tel veut une loi faite d'une façon, et tel autre la veut toute différente. Serait-ce là la Jérusalem nouvelle, où bien plutôt une nouvelle Tour de Babel?

Nous avons parlé jusqu'ici de la Constitution de l'Église; mais que dire de son autorité? Quand les hommes seront habitués à voir tous les jours l'autorité ecclésiastique soumise au pouvoir civil, comme à son maître, quand ils verront l'autorité religieuse constamment opprimée par le pouvoir laïque peut-on douter que l'autorité de l'Église n'en souffre dans l'esprit des populations; qu'elle ne soit inférieure à leurs yeux à celle de leurs chefs laïques? N'y a-t-il pas à craindre

de voir augmenter ce détestable clergé de Cour qui est plus ébloui du faste royal que de l'éclat divin de la tiare pontificale? Mais, quand le prestige de l'autorité ecclésiastique sera amoindri de la sorte, tandis que celui du pouvoir civil se sera accru, n'y aura-t-il pas danger qu'un certain matérialisme pratique, un certain épicuréisme ne s'infiltre dans les esprits et ne vienne à compromettre gravement la fin même de l'Église? Voilà donc la fin de l'Église exposée aux plus graves dangers, son autorité chancelante, la forme même de son gouvernement bouleversée. Tout cela n'est-il pas intolérable?

Mais, supposons un instant avec le cardinal Belluga dont nous avons parlé en commençant, que le Pape enjoigne de n'obéir à aucune loi civile, dans tel ou tel pays, avant qu'elle n'ait reçu au préalable le *placet* des Nonces ou des Évêques, et cela dans le but de *sauvegarder les intérêts spirituels du peuple chrétien*, le pouvoir civil le tolèrerait-il? Admettrait-il cette intervention de bonne grâce? Ne se montrerait-il pas indigné? Or, les régalistes qui connaissent si bien les principes de la foi chrétienne en cette matière n'ont pas hésité à dire que le Pape serait en état d'usurper les droits des Princes, sur un territoire étranger. Mais, cette proposition est schismatique et hérétique; elle a été condamnée comme telle par la Congrégation du Saint Office en l'an 1654 sous l'approbation d'Innocent XI. Les enfants eux-mêmes savent que l'Église au gouvernement de laquelle préside le Vicaire de J.-C est un royaume qui embrasse le monde entier, que par conséquent le Vicaire de J.-C. doit faire des lois pour le monde entier, afin de pourvoir aux intérêts et au gouvernement de l'Église. — Ira-t-on peut-être jusqu'à dire que les Princes ont raison de suspecter l'Église, et que celle-ci ne peut pas infliger aux pouvoirs civils une pareille injure? Voilà jusqu'où peut aller la perversion des idées! Malheur à toi dit l'Esprit Saint, qui appelles mal le bien, et bien le mal! Quoi! Le pouvoir civil a raison de suspecter l'Église! L'Église serait capable de faire injure à l'autorité civile! Comment faut-il juger une proposition pareille? faut-il consulter la saine raison ou l'histoire?

L'Église a été instituée par J.-C. pour abattre les injustices et les usurpations comme tous les autres vices. C'est dans ce but que J.-C. assiste constamment son Église, et la couvre de sa protection. C'est dans ce but qu'il lui donne, pour la gouverner, des Pasteurs d'une vertu éprouvée. Le pouvoir civil au contraire qui vise aux intérêts sensibles et terrestres, est porté de sa nature à l'ambition d'agrandir son autorité. Et c'est dans ces conditions qu'on a l'audace de prétendre que le pouvoir civil est en droit de suspecter l'Eglise, et non pas l'Église le pouvoir civil? Ouvrons donc l'histoire. Que nous dit-elle? Les grandes usurpations dont on accuse l'Église sont là pour confondre nos adversaires. Nul peut-être n'a été autant en butte à des déclamations outrageantes que le Pape S. Grégoire VII. Or l'Église l'a canonisé, et précisément parce qu'il a défendu avec une énergie invincible la liberté de l'Épouse de J.-C. [1]. Mais puisqu'il s'agit, en ce

[1] Qu'il nous soit permis de transcrire ici une page du savant Zaccaria dans sa dissertation qui a pour titre : Rendez à César etc., n. VIII : « Mon intention n'est pas (ce n'est pas mon but pour le moment) de défendre l'infaillibilité du jugement pontifical qui a décerné à ces saints Grégoire VII et Thomas de Cantorbéry les honneurs des autels. Tout le monde voit tout d'abord que ce ne serait pas un léger désordre que celui de prétendre que le Pape soit tombé dans l'erreur, en canonisant des hommes qui pourraient être traités, à juste titre, d'usurpateurs des droits royaux, et dignes par conséquent d'abomination. *Dans l'Eglise*, dit saint Thomas, *quo l. IX q. 7, a. 16, il ne peut pas y avoir d'erreur condamnable; mais ce serait une erreur condamnable, si quelqu'un qui a été un pécheur était vénéré comme saint. Certains, en effet, connaissant ses péchés, croiraient que ces actes ne sont pas des péchés, et de la sorte ils pourraient être induits en erreur Donc l'Église ne peut pas errer en ces matières.* Mais pour notre part, nous adoptons ici une autre manière de raisonner. L'Église non seulement présente ces deux saints à la vénération des fidèles, mais elle déclare qu'ils sont saints, par ce qu'ils ont défendu la liberté ecclésiastique. *A Salerne*, est-il dit au martyrologe romain le 25 mai, *la déposition* (la mort) *du bienheureux Grégoire VII, pape, défenseur énergique et actif de la liberté ecclésiastique ;* et le 29 décembre : *A Cantorbéry en Angleterre la glorieuse naissance (pour le ciel) de saint Thomas évêque et martyr qui pour la défense de la justice et de l'immunité ecclésiastique, frappé du glaive dans sa basilique par la faction d'hommes impies, s'en alla vers le Christ.* L'Église donc (je ne dis pas seulement le Pape, puisque le jugement du Pape a été accepté par l'Église universelle, quand celle-ci a accepté la fête, l'office, et l'éloge susmentionné de ces deux saints), l'Église outre le jugement de canonisation, en propose un autre aux fidèles, à savoir : que défendre la liberté ecclésiastique, et ce qui plus est la défendre au prix de son sang (dans les questions où

moment de l'histoire, nous ferons remarquer que l'Église a toujours veillé sur la sécurité des États; qu'elle s'est employée à apaiser les troubles, que parfois elle a soutenu la société civile lorsque celle-ci était secouée jusque dans ses fondements. Qu'est-ce autre chose que la série des Concordats, sinon des sacrifices réels faits par l'Église. L'histoire de la société civile au contraire, nous apprend que dès l'époque de *S. Ambroise* (*Ep. ad Soror.*) les princes avaient déjà usurpé les droits du Sacerdoce, de telle sorte qu'il était passé en proverbe de dire : que les empereurs sont plus avides du Sacerdoce, que les prêtres de l'empire. Et cependant, le S. Docteur n'avait pas vu ce qui s'est passé depuis, le spectacle que nous avons sous nos yeux ! Il nous reste une double considération à présenter, l'une en notre nom et l'autre à la honte de nos adversaires.

Pour ce qui nous concerne nous soutenons que le Placet ne peut être revendiqué, sans injustice ni par *l'Église* contre *l'État* ni par *l'État* contre *l'Église*. Bien que celle-ci ait des raisons pour ne pas se fier à l'État, bien que les régalistes prétendent en avoir pour se défier de l'Église (chose répugnante à penser), aucune des deux parties n'a d'autre droit que celui de veiller, et si le soupçon était réellement fondé de se garantir dans *les limites de l'ordre et de la justice* [1]. Mais châtier un rival, châtier pour autant qu'il est en votre

ces deux saints l'ont défendue avec zèle et vigueur), est une action sainte et digne des honneurs ecclésiastiques. Or, ce jugement est doctrinal, l'Église ne peut y errer sans proposer de ce chef, le vice. Personne ne peut, sans s'écarter de la vérité catholique, attribuer à l'Église une erreur pareille. Oui, c'est une hérésie formelle que d'affirmer que l'Église puisse errer en matière de moralité. Donc si l'Église déclare que la défense de la liberté ecclésiastique dans les questions où ces deux saints l'ont défendue avec zèle et vigueur est une chose sainte, il y aurait hérésie à dire que la liberté ecclésiastique en ces matières est une usurpation des droits souverains. »

[1] Cf cap. *Si quando de Rescrip.* et *saint Yves de Chartres, épître* 69, ou mieux encore le *Can.* In memoriam, écrit par Charlemagne. Ce grand empereur si profondément pénétré des sentiments de soumission et de vénération à l'égard de l'Église en a été récompensé par le roi des rois d'une prospérité sans exemple. Le trône de Joseph II et celui de tant d'autres rois, n'ont pas cessé d'être chancelants ; celui de Charlemagne est resté debout couvert de gloire.

pouvoir, votre propre Mère [1], la priver de ses droits et de sa liberté, avant même qu'elle ait commis aucune faute, ce serait un attentat d'une tyrannie inouïe ! Ne serait-ce pas un crime audacieusement tyrannique que d'enfermer dans une prison perpétuelle un homme, même du bas peuple, sous prétexte qu'il pourrait devenir un assassin. C'est pour cela que l'Église n'a jamais usurpé ce droit du placet, même aux époques que les régalistes appellent celles du despotisme ecclésiastique. Eux seuls sont les *usurpateurs!*

Nous n'avons plus qu'un seul mot à leur dire. Pourquoi donc voulez-vous mettre l'Église sous le joug? Parce que vous n'avez que la sauvegarde des intérêts sensibles et terrestres, tandis que l'Église a celle des intérêts spirituels. Est-ce donc que vous jugez les premiers d'une importance supérieure aux seconds? Théorie détestable entre toutes, d'où a pris naissance la guerre de Satan contre le Christ. Les prétendus philosophes du siècle dernier l'ont mise en honneur, ils en ont fait la règle qui doit présider au gouvernement des peuples, et des ministres voltairiens l'ont adoptée. Les populations sont devenues ainsi peu à peu les victimes du matérialisme et de l'épicuréisme. Mais où doit aboutir fatalement ce système insensé? Le principe une fois posé, les conséquences qui en découlent doivent nécessairement suivre. Si le suprême bonheur de l'homme consiste dans la jouissance des biens passagers, le socialisme, le communisme sont justes, rationnels et sacrosaints. Nul homme ne doit renoncer à son bonheur suprême. Les adversaires de l'ordre social actuel ont raison. La faute en est à ceux qui ont imbu le peuple de pareils principes.

[1] Ce mot *châtier sa mère* est une horreur ! C'est un axiome de droit civil que *les lois répugnent à faire des enfants les correcteurs de leurs parents.* Celui qui a inventé le placet a dû être un homme d'une lâcheté et d'une effronterie colossale. Le pape Pascal II écrivait avec raison au roi Henri d'Angleterre : *Il ne convient pas qu'un fils réduise sa mère en servitude* (Dumesnil l. XLVII, n.60). Mais, si nous songeons à la dignité du vicaire de Jésus Christ l'attentat devient plus grave encore. C'est Jésus-Christ lui-même qui est atteint, et Dante a pu dire en toute vérité :

Le Christ a été fait prisonnier en la personne de son Vicaire.

La *Placet royal* a été une *Constitution* imposée par les princes à l'Église. Les événements se sont déroulés, et peu après les peuples ont imposé des Constitutions aux rois. La *sauvegarde* du droit royal contre l'Église a été le prétexte du Placet. Le prétexte des Constitutions a été la *sauvegarde* des droits du peuple contre les rois. Ceux-ci n'ont pas tenu compte de la douleur de l'Épouse du Christ; le Christ à son tour a détourné les yeux des douleurs et des misères des Rois. Que disons-nous? Non il ne les a pas complètement détournés. L'Église alors a fait preuve de piété maternelle. Cette grande et sainte victime de la tyrannie des princes, a tout fait pour conjurer l'orage. Et elle a réussi en partie. Que nous réserve l'avenir? Les hommes instruits par d'aussi lugubres leçons viendront-ils à résipiscence? Secoueront-ils le joug de la secte impie qui pèse sur le monde? Ou bien faudra-t-il que Dieu déchaîne de nouveaux et plus terribles châtiments? Toujours est-il que l'Église survivra et que le Christ triomphera dans le temps et dans l'éternité.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR V

CAMILLE TARQUINI par le P. ANGELINI, s. j. VII

PRÉFACE DE L'AUTEUR IX

Notions générales sur le droit public de l'Église 17

LIVRE PREMIER. Du pouvoir de l'Église considéré en lui-même. 19

CHAPITRE PREMIER. Du pouvoir que possède l'Église en vertu de sa nature 20

Première section. Du pouvoir que possède toute société parfaite en vertu de sa nature ..... *Ibid.*

Article premier. Du pouvoir que possède une société parfaite sur ses membres, en vertu de sa nature 23

§ I. Du pouvoir législatif 27

§ II. Du pouvoir judiciaire 31

§ III. Du pouvoir coactif 33

Appendice 38

Article second. Du pouvoir ou des droits que possède une société parfaite sur les étrangers 39

§ I. Du pouvoir que possède une société parfaite sur ceux qui lui sont étrangers d'une façon seulement abstractive 40

Première question. Du pouvoir d'une société parfaite sur ceux qui lui sont étrangers d'une façon seulement abstractive ; les deux sociétés étant supposées d'accord entre elles ..... *Ibid.*

Seconde question. De l'état de conflit 43

§ II. Du pouvoir d'une société parfaite sur ceux qui lui sont étrangers, soit *totalement*, soit *en partie* 51

Seconde section. De la nature de l'Église. — Est-elle une société parfaite ? Quel rang occupe-t-elle relativement aux autres sociétés ? 53

Article premier. L'Église de Jésus-Christ est une société parfaite. 55

Article second. Du rang qu'occupe l'Église de Jésus-Christ relativement aux autres sociétés 73

§ I. De la primauté de l'Église et du pouvoir qu'elle a sur les sociétés civiles des peuples catholiques. 78

§ II. Du pouvoir de l'Église sur les hérétiques... ... 111

§ III. Du pouvoir de l'Église sur les infidèles 112

Chapitre second. Du pouvoir de l'Eglise en tant qu'il est fixé par des conventions publiques ou concordats..... 113

Article premier. Des notions générales..... 114

Article second. De la conclusion valable et légitime des concordats. 119

Article troisième. De l'interprétation et de la rupture des concordats..... 120

Appendice. Des concordats conclus avec les sociétés civiles des hérétiques et des infidèles..... 123

LIVRE SECOND. Du dépositaire du pouvoir ecclésiastique ou des personnes en qui ce pouvoir réside de droit..... 125

Chapitre premier. De la véritable constitution de l'Église..... 126

Chapitre second. Des principaux systèmes qui s'éloignent plus ou moins de la véritable constitution de l'Église..... 132

§ I. Exposé de ces systèmes.. ..... *Ibid.*

§ II. Réfutation des principes sur lesquels ils reposent. 145

Chapitre troisième. Des sources du droit ecclésiastique privé ou du droit canon proprement dit..... 170

Dissertation sur le PLACET ROYAL..... 175

5875. — Abbeville, typ. et stér. A. Retaux. — 1891.

BX 1935 .T3T14 1891
SMC
Tarquini, Camillo,
1810-1874.
Les principes du droit
public de l'beglise :
BAE-6331 (mcsk)